



ACTA DE EVALUACIÓN DE LA TESIS DOCTORAL

Año académico 2016/17

DOCTORANDO: MARTÍNEZ TESTA, PABLO
D.N.I./PASAPORTE: ****4239J

PROGRAMA DE DOCTORADO: D337 HISTORIA, CULTURA Y PENSAMIENTO
DEPARTAMENTO DE: HISTORIA Y FILOSOFÍA
TITULACIÓN DE DOCTOR EN: DOCTOR/A POR LA UNIVERSIDAD DE ALCALÁ

En el día de hoy 28/09/17, reunido el tribunal de evaluación nombrado por la Comisión de Estudios Oficiales de Posgrado y Doctorado de la Universidad y constituido por los miembros que suscriben la presente Acta, el aspirante defendió su Tesis Doctoral, elaborada bajo la dirección de GERMÁN CANO CUENCA.

Sobre el siguiente tema: *ENTRE LO ANIMAL Y LO HUMANO: UN RECORRIDO GENEALÓGICO Y POLÍTICO DE LA RELACIÓN Y SU IMPLICACIÓN (DIMENSIÓN) EN LAS FORMAS DE VIDA*

Finalizada la defensa y discusión de la tesis, el tribunal acordó otorgar la CALIFICACIÓN GLOBAL⁵ de (no apto, aprobado, notable y sobresaliente): SOBRESALIENTE (10)

Alcalá de Henares, 27 de Septiembre de 2017

EL PRESIDENTE

Fdo.:

Pablo Pérez Kover

EL SECRETARIO

Fdo.:

Fernando Briones

EL VOCAL

Fdo.:

Pablo Perera

Con fecha 4 de octubre de 2017 la Comisión Delegada de la Comisión de Estudios Oficiales de Posgrado, a la vista de los votos emitidos de manera anónima por el tribunal que ha juzgado la tesis, resuelve:

- ☒ Conceder la Mención de "Cum Laude"
☐ No conceder la Mención de "Cum Laude"

FIRMA DEL ALUMNO,

Fdo.:

[Firma del alumno]

La Secretaria de la Comisión Delegada

[Firma de la secretaria]

⁵ La calificación podrá ser "no apto" "aprobado" "notable" y "sobresaliente". El tribunal podrá otorgar la mención de "cum laude" si la calificación global es de sobresaliente y se emite en tal sentido el voto secreto positivo por unanimidad.

INCIDENCIAS / OBSERVACIONES:



Universidad
de Alcalá

COMISIÓN DE ESTUDIOS OFICIALES
DE POSGRADO Y DOCTORADO

En aplicación del art. 14.7 del RD. 99/2011 y el art. 14 del Reglamento de Elaboración, Autorización y Defensa de la Tesis Doctoral, la Comisión Delegada de la Comisión de Estudios Oficiales de Posgrado y Doctorado, en sesión pública de fecha 4 de octubre, procedió al escrutinio de los votos emitidos por los miembros del tribunal de la tesis defendida por MARTÍNEZ TESTA, PABLO, el día 28 de septiembre de 2017, titulada *ENTRE LO ANIMAL Y LO HUMANO: UN RECORRIDO GENEALÓGICO Y POLÍTICO DE LA RELACIÓN Y SU IMPLICACIÓN (DIMENSIÓN) EN LAS FORMAS DE VIDA*, para determinar, si a la misma, se le concede la mención "cum laude", arrojando como resultado el voto favorable de todos los miembros del tribunal.

Por lo tanto, la Comisión de Estudios Oficiales de Posgrado **resuelve otorgar** a dicha tesis la

MENCIÓN "CUM LAUDE"

Alcalá de Henares, 10 de octubre de 2017
EL PRESIDENTE DE LA COMISIÓN DE ESTUDIOS
OFICIALES DE POSGRADO Y DOCTORADO



Juan Ramón Velasco Pérez

Copia por e-mail a:

Doctorando: MARTÍNEZ TESTA, PABLO

Secretario del Tribunal: FERNANDO BRONCANO RODRÍGUEZ.

Director de Tesis: GERMÁN CANO CUENCA



Universidad
de Alcalá

ESCUELA DE DOCTORADO
Servicio de Estudios Oficiales de
Posgrado

DILIGENCIA DE DEPÓSITO DE TESIS.

Comprobado que el expediente académico de D./D^a _____
reúne los requisitos exigidos para la presentación de la Tesis, de acuerdo a la normativa vigente, y habiendo
presentado la misma en formato: ☐ soporte electrónico ☐ impreso en papel, para el depósito de la
misma, en el Servicio de Estudios Oficiales de Posgrado, con el nº de páginas: _____ se procede, con
fecha de hoy a registrar el depósito de la tesis.

Alcalá de Henares a _____ de _____ de 20____



Fdo. El Funcionario



Facultad de Filosofía y Letras

Tesis Doctoral

ENTRE LO ANIMAL Y LO HUMANO:
*UN RECORRIDO GENEALÓGICO Y POLÍTICO DE LA RELACIÓN Y SU
IMPLICACIÓN (DIMENSIÓN) EN LAS FORMAS DE VIDA*

Programa: Doctorado en Historia, Cultura Escrita y Pensamiento

Autor: Pablo Martínez Testa

Director: Dr. Germán Cano Cuenca

Alcalá de Henares, 2017

D. BENITO NAVARRETE PRIETO, COMO DIRECTOR DEL
DEPARTAMENTO DE HISTORIA Y FILOSOFÍA DE LA UNIVERSIDAD
DE ALCALÁ.

CERTIFICA:

Que el Consejo del Departamento de Historia y Filosofía de la Universidad de Alcalá, celebrado el día 24 de abril de 2017, ha autorizado la presentación para su defensa y aprobación del texto *Entre lo Animal y lo Humano: un recorrido genealógico y político de la relación y su implicación (dimensión) en las formas de vida*, que corresponde a la Tesis Doctoral de D. Pablo Martínez Testa, realizada bajo la Dirección del Profesor Germán Cano Cuenca.

Y para que así conste, a petición del interesado, firmo el presente en Alcalá de Henares a veinticuatro de abril de dos mil diecisiete.



BENITO NAVARRETE PRIETO

Don Germán CANO CUENCA, Profesor Titular de la Universidad de Alcalá de Henares, director de la Tesis Doctoral de D. Pablo Martínez Testa

HACE CONSTAR

Que la presente Tesis Doctoral, titulada "Entre lo animal y lo humano: un recorrido genealógico y político de la relación y su implicación (dimensión) en las formas de vida", cumple con todos los requisitos de rigor establecidos para su defensa y se ha realizado siguiendo las líneas metodológicas y de investigación adecuadas. En ella se lleva a cabo una original reflexión sobre las relaciones entre los conceptos de lo humano y lo animal que partiendo de premisas ontológicas arroja luz sobre problemas actuales para la filosofía de la cultura.

El resultado de este trabajo de investigación es una tesis original que acredita las competencias intelectuales del doctorando y en la que se realiza una aportación original e interdisciplinar a cuestiones limítrofes entre la teoría política, la filosofía de la cultura y la ontología.

Y para que conste a los efectos oportunos, firmo el presente documento en Alcalá de Henares, a 18 de abril de 2017

Germán CANO CUENCA
Dpto. de Historia y Filosofía
Área de Filosofía



ÍNDICE

AGRADECIMIENTOS	6
ESTRUCTURA	8
PRÓLOGO	9
CAPÍTULO I	61
<i>Aproximación multidisciplinar al concepto cultura</i>	61
Introducción	62
¿Qué es cultura?	65
Semiótica, Razón y Cultura	70
Nuevas Perspectivas	95
A modo de reflexión metodológica final	107
CAPÍTULO II	109
<i>Deleuze, Derrida y Agamben: La frontera en el binomio animal/humano</i>	109
Introducción de las alteridades	110
De «Lo abierto»	115
De «La bestia y el Soberano»	124
Deleuze, del animal al arte	133
CAPÍTULO III	146
<i>La intensidad en-de las formas-de-vida</i>	146
<i>Es decir: Con qué nivel o grado de fuerza se manifiesta una forma-de-vida, cualquiera que sea.</i>	146
Contexto	147
Una discusión soberana por el principio: ¿vida o vida?	152
¿Por qué la persona?	162
Lo que nunca pensamos de la Historia; o lo que nunca se suele pensar de ella	163
Reflexión apurada del agente rupturista en una sociedad de Mercado	170
CAPÍTULO IV	173
<i>La Humanización o el proceso de constitución de la actual-realidad</i>	173
Introducción: Del Humanismo y la actual-realidad	174
Del Imperium	181
CAPÍTULO V	196
<i>De la transformación social y las estrategias para su consecución</i>	196
BIBLIOGRAFÍA	207

AGRADECIMIENTOS

En primer lugar quisiera aprovechar para agradecer la paciencia que mis padres, José Manuel y Lola; mi compañera Joanna, y mi pequeña Sira han tenido conmigo, especialmente en el final de la redacción de esta Tesis Doctoral. Un aguante máximo que espero valiera la pena.

Agradecer como no podía ser de otra manera a mis compañeros y compañeras de *batalla*; a las personas que hicieron posible Recuperando Nuestros Espacios, generando un lugar de discusión y práctica. Especialmente a Andrés Rodríguez Ayuso y Fátima G. Candela, con los que he tenido la suerte de compartir lucubraciones teórico-prácticas. A las gentes de Alcalá de Henares con las que hemos intentando transformar la realidad, haciendo de esa ciudad un espacio más habitable, tolerante y participativo; así como a mis buenos paisanos y paisanas de Asturias que demostraremos que otro mundo es posible en el ahora.

Por supuesto a quienes hicieron posible el proyecto GIMEC y me acompañaron en la aventura académica que abrimos en 2012; a Emilio Sola por apadrinar y dar cabida en el CEDCS al proyecto investigador; a Pablo Rodríguez Ayuso, por plantearnos la discusión animal; a Rafael Moreno-Gómez-Toledano por abrirnos el espacio molecular, de la biología pura, y comprender así las dinámicas *naturales*; a Cristian S. San Segundo, con el que desde hace muchos años llevo luchando por cambiar, aunque sea tímidamente la realidad: Desde nuestras discrepancias y acuerdos, desde su enorme sabiduría. Así como a las personas que se han incorporado posteriormente al Grupo o han contribuido a la reflexión

colectiva: Griselda Vilar Sastre, Esteban Martínez, Carlos Jiménez o Maksymilian Walkowicz, todo un portento siendo tan joven.

Del mismo modo agradecer a Germán Cano la dirección de esta Tesis, la confianza que ha depositado en mí, el acompañamiento realizado y los consejos que me ha dado a lo largo de este proceso teórico-práctico.

ESTRUCTURA

Antes de comenzar a abordar el contenido específico de la Tesis, su justificación y desarrollo, quisiera explicar cómo he decidido estructurarla y por qué. La Tesis se divide en dos bloques básicos: En primer lugar, el *Prólogo*, que respondería a una explicación justificada de la misma Tesis, lo que ha llevado a su desarrollo, los motivos por los cuales hemos desembocado en esta temática; y en segundo lugar, los capítulos que ahondan en aquellos elementos del estudio que hemos creído más interesantes abordar: El origen y genealogía de la cultura; La frontera en el binomio animal/humano, abordando algunos aspectos de Agamben, Deleuze-Guattari y Derrida; las formas-de-vida; lo que hemos llamado *Imperio de la Realidad*; y la Transformación Social como elemento reflexivo tangibilizador.

En resumen, podríamos entender esta tesis como un estudio que reflexiona sobre cómo la filosofía occidental construye lo que hemos denominado ser humano, desde la privación de capacidades, habilidades, sistemas, etc., al mundo animal no humano, entendido este como animal-en-general. Los discursos utilizados para desplazar al animal no humano -entendiendo esta situación como una alteridad histórica frente al ser humano-, han venido representándose a lo largo de la historia para conformar las narrativas de desplazamiento de otros colectivos, generando así un marco de construcción de alteridades, que podría repetirse y replicarse en los binomios tipo: hombre/mujer; negro/blanco; heterosexual/homosexual; civilizado/salvaje; civilización/barbarie; limpio/sucio; loco/cuerdo; etc.

PRÓLOGO

El título lo explica todo: Intentar llegar al punto del punto. A la nada sombra que atemoriza al mundo. Entender, relativamente, por qué *estamos* como *estamos*.

Este compendio de reflexiones surge y aparece de la consternación social, cultural, política, en la que nos encontramos. No solo consternados se encuentran los *cuerpos dóciles*; los cuerpos intactos; los cuerpos pasivos fantasmagóricos de los poblados inertes; de las calles solitarias que separan cuerpos inconfensables... Se encuentran también indefensos, impotentes, frustrados, inundados de incertidumbre... Se encuentran terriblemente en shock.

En el número 15 de la revista autogestionada, *Madrid15M*, el GT Recuperando Nuestros Espacios de la Asamblea Popular de Alcalá de Henares, publicaba un artículo que describe en parte el sentido de esta Tesis Doctoral. Fue en junio de 2013, dos años después de la aparición de las acampadas, con el título: *Por una filosofía activa y vivida*, del cual rescatamos su comienzo, que “toda filosofía es siempre y por principio práctica. Toda filosofía contiene y proyecta vida. Desde la búsqueda de coherencia con este principio, nosotras defendemos la confusión¹ de la vida teorizada en el magma indistinguible del ejercicio de la vida”.

Efectivamente, lo que RENE² planteaba era discutir sobre las legitimidades que generan categorías de pensamiento que resuelven la cotidianeidad con esquemas fijos, verdades absolutas, o ideologías afianzadas, naturalizadas, que impiden cualquier

¹ El término confusión en el artículo refiere al verbo confundir en su acepción *mezclar*.

² Recuperando Nuestros Espacios.

progresión. La filosofía no es únicamente la acción del pensamiento de un personaje concreto sin trascendencia en la realidad, sino una carga total que determina cuáles son las mejores formas de vivir, o las más adecuadas. En este sentido RENE asume “que el horizonte de esta forma de vida, frente a la cual nos enfrentamos y frente a la cual nos queremos reconocer como adversarios, haya dedicado tanto esfuerzo en levantar y defender esa división entre la vida teorizada, entrecomillada, y la VIDA, solo nos ofrece una muestra más nítida y llena de sentido de aquella afirmación: que toda filosofía ejerce y promueve vida, y es por eso política”. Y más adelante continúa afirmando que “nuestras palabras son las prótesis con las que cada acto se carga, con las que cada nueva solidaridad es eso: solidaridad. Por tanto, palabra como acción; es más, palabra como cre-acción, puesto que cada actividad está viva, no es fósil, segrega objetos, palabras, sentidos, política, est-éticas”. La importancia que se le daba a la filosofía como herramienta precisa de construcción de nuevas formas-de-vida, de nuevos códigos, correspondía también con la reapropiación de términos, la resignificación de conceptos y la construcción de nuevos imaginarios construibles desde ese mismo instante. Es por ello que se ponía tanto énfasis en la acción paralela *pensamiento – acción* o dicho por RENE: “No se trata de «dejar de hablar y empezar a actuar», sino más bien de actuar y hablar en el mismo plano, en el mismo territorio, en la misma brecha que poco a poco vamos abriendo”³.

Precisamente del interés por redefinir(nos) surgió como herramienta fundamental de esta Tesis la constitución del GIMEC⁴ (Grupo de Investigación

³ Este planteamiento tampoco resultaba del todo novedoso si atendemos a las reflexiones que Gramsci realizara en sus *Quaderni del carcere* (1929-1935).

⁴ Se puede consultar toda la información del GIMEC en:
<http://www.archivodelafrontera.com/frontera/grupos-de-investigacion/grupo-de-investigacion-multidisciplinar-en-estudios-culturales-gimec/>

Multidisciplinar en Estudios Culturales), fundado en septiembre de 2012 bajo el amparo del CEDCS –Centro Europeo para la Difusión de las Ciencias Sociales-; donde personas provenientes de diferentes disciplinas pudieran converger en el estudio colectivo del "todo": la cultura; una excusa que facilitara la interrelación de disciplinas tan inconexas aparentemente como la biología molecular o la historia. Precisamente, la motivación era doble: Por un lado, la necesidad concreta de establecer nuevos discursos académicos desde la óptica de la Transformación Social⁵, dentro del circuito académico tipo; y por otra la extrañeza que generaba lo cultural como intrínsecamente humano, que dio todavía mayor empuje al motivo de la Tesis y sirvió de conjunción para las dos cuestiones: Aquella que descubre el discurso animal como generador de alteridades; como aquella que fundamenta las relaciones humanas, ambientales (relación con el mundo y otros seres no humanos) y el desarrollo de las formas-de-vida.

De esta manera, esta Tesis Doctoral supone el resultado de una aventura teórico-práctica que nace allá por el 2011 y que se encauza como tesis doctoral dos años después. La aparición del 15M como factor de cambio, como motor de nuevas realidades, supuso un cambio de paradigma e introdujo nuevas formas de construcción popular y de transformación social que sirvieron además para interrelacionar gentes que jamás se hubieran puesto a debatir y a construir de no ser por este acontecimiento que parecía accidental. Es por ello que existe una vinculación exacta y definida entre este estudio y los procesos políticos, culturales y sociales, fundamentalmente sucedidos en estos últimos cinco años.

⁵ Véase lo descrito anteriormente en RENE 2013.

Las prácticas transformadoras han sufrido grandes giros en los últimos 100 años; quizás podamos decir que hubo más volatilidad en este sentido, en los últimos 70, que en los años anteriores. Hablo aquí de estrategias y tácticas. Más allá de que las fuerzas sociales transformadoras sufrieran desde los años 80 un bloqueo lastrado por la lógica de la derrota-resistencia, resulta interesante observar el fin progresivo de los anhelos una vez muerto el dictador, restaurada la monarquía borbónica e instaurada la democracia representativa: Nuestro particular *fin de la historia*.

Nos interesaría, entonces, plantear aquí una reflexión sobre el bloqueo que comentábamos: pareciera como si en la desorientación de un cambio de régimen no provocado, sino traspasado, se hubiesen esfumado los objetivos transformadores (esto es el imaginario de un mundo nuevo que las ideologías obreristas habían proyectado en los siglos XIX-XX), y con ello la estructuración de estrategias y tácticas precisas de transformación: La pérdida del qué se quiere y cómo se puede conseguir.

Precisamente la desorientación probable resultaría además de procesos de fagotización de movimientos vecinales y sociales por parte de partidos políticos; así como la no resolución de un conflicto histórico, donde la Dictadura Franquista habría estado 40 largos años, y una vez muerto el dictador, ésta se habría proyectado hacia adelante con la *pinza* del miedo a la restauración del Régimen, o la entrada en un "nuevo" marco de relaciones delimitado por el anterior.

Las gramáticas empleadas por el nuevo régimen parlamentario, con la irrupción de nuevas formas subjetivas politizadas (colectivos de presos, LGTBI, ecologistas, nuevos nacionalismos "periféricos", autónomos, nuevos feminismos, animalistas,

antiglobalización, etc.⁶) desencajaron los movimientos obreros tradicionales herederos del 62 y sus prácticas, muy vinculadas a los proyectos revolucionarios de principios de siglo, pero sin un enganche generacional identificable. De una *masa* bien definida y (auto)reconocida dentro de los cánones obreros se pasó a la fragmentación politizada de grupos que respondían a una heterogeneidad evidente, y que suponían un reto para las organizaciones tradicionales. No porque no existiesen estas alteridades con anterioridad, sino porque los marcos de relación política y de transformación no giraban en torno a estas problemáticas: Salvando al obrero todo estaría resuelto. Con ello, las continuas concesiones del sindicalismo "mayoritario" y la violencia tardofranquista, compusieron una situación que en los 90 y los 2000 hicieron dormitar a una sociedad que vivía bajo el espejismo de una luz reflectada. Parecía, efectivamente, como si la historia se hubiese parado, y aquellos que intentaban cambiar los estados-de-las-cosas eran tachados de *anti-sistema*, *criminales*, *insensatos*, *violentos*, *caóticos*, *perro-flautas*, *radicales-ultras*⁷... Lo cual resulta interesante toda vez que estos apelativos muestran un afuera de los marcos: en el caso del *anti-sistema*, nos pudiera declarar la idea, frente al término anti-capitalista, de que el único sistema vigente, veraz, real, sería el actual-estado-de-las-cosas; de la misma manera plantearía un marco sistémico inamovible, inquebrantable. No es que alguien sea anti-capitalista, es que se es *anti-sistema* porque no hay otro sistema posible. De hecho, esta interesante

⁶ "La postmodernidad está enmarcada por el regreso de los "otros" de la modernidad: la mujer, el Otro sexual del hombre, el Otro étnico o nativo del sujeto eurocéntrico y el Otro natural o terrestre de la tecnocultura emergen como contrasubjetividades. Dada la importancia estructural de estos "otros" como atrezos que conforman a lo "mismo" en su posición del sujeto dominante, su "regreso" coincide con una crisis de las estructuras y de las fronteras de la subjetividad clásica, lo cual desafía sus propios fundamentos" (Braidotti, R., 2005, p. 148)

⁷ Es interesante el imaginario construido sobre el *radical* despojando al sujeto-radical de la experiencia política que llevaría a buscar en la raíz de los problemas, en el posible origen de sus males. Así un *radical*, hoy, es un ser violento desprovisto de la potencialidad creadora de quien busca desmontar lo que, como colectivo, le daña, perjudica o arrastra.

concepción hizo reformular y resignificar el hecho *anti-sistema* para, en el 15M declarar: "No somos anti-sistema, el sistema es anti-nosotros".

En el caso de la criminalidad, es claro que alude a un afuera del marco legal vigente, el que normativiza la vida, el que la regula, el que impone los límites y dispone de los cuerpos. El *outlaw* al que se refiere Derrida y que termina por llevarnos al terreno de la animalidad⁸; como *anti-sistema*, pues el Sistema declarado se mantiene civilizado, pulcro, obediente, decente, higiénico, bien-dispuesto, formal, resultante, eficaz, racional, genial. La animalidad del *outlaw*, del que quebranta las leyes sociales porque es un *inadaptado*, refiere al salvajismo anárquico desobediente, que no puede calmar ni controlar sus impulsos más "bajos", los terrenales... Juego de palabras interesantes, pues el que no controla sus *bajas* pasiones resulta no estar a la *altura*... El delincuente, es delincuente, bien porque infringe la ley en cuanto ser que no controla sus acciones; en cuanto ser loco que no resuelve los marcos de existencia predispuestos; o en cuanto bestia que no acepta las condiciones socio-políticas imperantes, lo que termina por definirlo como incivilizado.

Por otra parte, el *insensato*, que alude a aspectos irracionales del individuo, bien por temeridad, bien por locura extrema; juega un papel interesante como mecanismo criminalizador por infantilismo, por ingenuidad. Es un argumento recurrente por los grandes discursos, aquél que reduce al contrario a una niñez ilusa, poco clara, que

⁸ Sí que nos guastaría aclarar que los términos *animalidad* o *animalización* que usaremos en el texto los encontramos del todo peyorativos por la definición histórica que se ha hecho del animal-en-general. Lo que hemos observado tras la domesticación del humano, desde la filosofía occidental especialmente -o en general, toda filosofía supremacista o esencialista-, ha sido precisamente una jerarquización falaz que ha condenado al animal-en-general a un automatismo y una cosificación total. De esa diferenciación, de esa jerarquización, entendemos que se han proyectado todas las alteridades que comparten discursivamente la animalización del Otro; por lo que el término alude a esa significación primigenia del animal-en-general desprovisto de toda carga positiva, que oprime en cuanto sujeto-animalizado a la alteridad que sea.

confundiría la realidad. Ahí se encuentra posicionado el *insensato*, aquél que muestra imprudencia e inmadurez en sus actos y palabras. Así, es curioso también observar como en el surgimiento y desarrollo de las ideologías obreras en los siglos XIX-XX, muchos estadistas, filósofos o empresarios de la época mostraban irritabilidad para con ellas, habida cuenta de que las ideologías socialistas parecían ser adolescentes. La utopía se ha asociado muchas veces con la juventud, y la juventud con la inmadurez. No es *serio*, dirán algunos, seguir postulados infantiles, ilusos o ingenuos. De hecho las reacciones en este sentido pueden ser comparables a una situación de *enfant terrible*.

De la *insensatez* a la *violencia* solo hay un paso. La violencia es un tema muy escabroso, lo es más en contextos de violencia absoluta, de insitucionalización de la violencia, de violentización mediática de la sociedad, donde la sociedad no puede ser violenta⁹. Y aquí, en lo violento, vamos a hacer una pausa extendida. Como nos describe Benjamin (2009, p. 33): "La esfera de este contexto [moral] está determinada por los conceptos de derecho y justicia. En cuanto al primero, no cabe duda de que la relación fundamental más elemental de cada ordenamiento jurídico [*Rechtsordnung*] es aquella que refiere al fin [*Zweck*] y al medio [*Mittel*]. Es más, la violencia puede ser indagada sólo como medio y no como fin." Donde prosigue que la relación del medio con el fin vendría dada por su cualidad (un fin justo o injusto), lo que legitimaría, o no, la posición moral para con ella (la *violencia*).

⁹ Por hacer analogía, supondría la violencia en un marco de sobrerepresentación de la violencia, mediante ejercicio estatal de la misma, o desde el cine o la industria del videojuego; lo mismo que el marco de sobrerepresentación de la sexualidad, donde la pornografía, la publicidad, el cine y la televisión muestran una sexualización de la sociedad que después se escandaliza al ver a una madre amamantando a su bebé.

La *violentia* vendría a ser un ejercicio desmedido de fuerza, o un ejercicio de fuerza continuado¹⁰. Precisamente hemos venido haciendo una investigación que ha interrelacionado filosofías con comportamientos; relaciones con actitudes; deseo con moralidad; animalidad/humanidad... En la literatura hobbesiana, en la legitimación del *Leviatán* estatal cuyo objetivo sería la conservación del individuo frente a los otros y la naturaleza, Hobbes establece una naturalidad humana que se fundamenta en la violencia y la competitividad como valores intrínsecamente humanos. Dos valores muy representativos de la animalidad (la bajeza que supone el ser violento frente al pacífico; la competitividad propia del salvajismo natural metafóricamente llamada la ley de la jungla o de la selva). Es decir, el violento vendría a alterar el orden social dado que amenazaría la seguridad y conservación del individuo *de derecho*. El *Leviatán*, monstruo marino, animal bestial, aparece como único ejerciente-de-violencia, posee su monopolio, y su uso estaría garantizado para defender la estructura estatal que correspondiese frente a aquellos que la amenazasen, pusiesen en tela de juicio, o la alterasen. Como un método justificado de (auto)conservación, el uso de la violencia queda excluido de la *stasis* y el uso exclusivo de la misma reservado para las fuerzas definidas por el Estado-Nación como únicas responsables de tal ejercicio.

La *violentia* es conflictiva, aunque lo es más el hecho de entender la *pax* como un período eterno de ausencia de violencia. Es interesante que la *pax* resultase en origen sinónimo de estabilidad (por ausencia de guerra entre naciones, o estratos sociales) que se firmaba con *pactos* y *pagos*, y que atendía más a una *pausa-en-la-violencia* que a una situación de paz-continuada. El resultado del pacifismo confiere una situación de confusión en un mundo violento, pues resultaría extraño entender la *pax* en la *violentia*.

¹⁰ *Vis*, fuerza; *-lentus* sufijo que otorga valor continuo.

En todo el proceso contestatario post15M, vimos como el movimiento de las plazas se autoproclamaba no-violento. Esta declaración, la actitud de manos en alto frente a cuerpos de seguridad fuertemente armados, suponía una imagen romántica (quizás ilusa) del cuerpo social que se entendía y entiende en un Estado de Derecho "tipo", donde la desobediencia social o civil, se encontraría recogida plenamente en su Filosofía, pues así, en principio, se despliega desde Thoreau (1849). Dentro de la forma "natural" del propio Estado de Derecho que se reconoce como estructura organizativa de los ciudadanos, la legalidad se plantearía como un corpus normativo que facilitaría la convivencia entre ciudadanos, y cuyos redactores y ejecutantes estarían escogidos por éstos rindiéndoles pleitesía. Por lo que una ley aprobada en el parlamento, sin aprobación ciudadana, y por incumplimiento general y reiterado, tendría que ser retirada o derogada. Asimismo, las manos en alto, la desnudez de la masa frente a miles de "ciudadanos" armados y legitimados para ello¹¹, queda bloqueada al verse atropellada, golpeada, arrastrada, detenida, encarcelada, juzgada, multada, vilipendiada. Esta sensación, traumática para aquellos que han estado sosteniendo la *pax* legítimamente, ha supuesto frustración y en el peor de los casos supuso una situación de policía-interior, definido por Foucault en aquellos estudios que relacionaban la estructura panóptica de Bentham con el (auto)control social posterior. En este sentido cabe recordar la política de infiltrados que los gobiernos turnistas han ejecutado hasta la saciedad, donde pequeños grupos jaleaban a la "masa" para enfrentarla a las fuerzas de seguridad dando una imagen de "violentos manifestantes" a través de los medios que únicamente

¹¹ Precisamente Benjamin plantea que en la institución policial del Estado moderno conviven dos tipos de violencia, la fundadora de derecho y la conservadora de derecho; así, llama la atención que "en la policía misma se haya eliminado la separación entre la violencia fundadora y la conservadora de derecho. Si de la primera violencia exige que se identifique en la victoria, de la segunda que esté sujeta a la restricción de no fijar nuevos fines. [...] la violencia policial [*Polizeigewalt*] [...] es fundadora de derecho, porque su función específica no es promulgar leyes, sino edictos con pretensión de ley. Y es conservadora en el sentido de que está a disposición de aquellos fines. [...] Por eso, la policía interviene «por razones de seguridad» en numerosos casos en los que existe una situación cuyo marco legal no es claro y regula la vida del ciudadano con edictos." (Benjamin, W., 2009, p. 45)

reproducían las imágenes del fuego, los adoquines, los petardos; y en el peor de los casos exponían imágenes de disturbios producidos en otros países.¹²¹³

El discurso del miedo, donde existe un efecto pantalla confuso, genera incertidumbre y desasosiego. Sin embargo, durante los acontecimientos de 2012, después de la salida a las plazas y la represión continuada en manifestaciones, hubo un suceso que quisiéramos mentar, pues resulta del todo interesante en este embrollo que viene a ser la *violencia*: La Huelga Minera del 2012. Este acontecimiento hizo virar el discurso popular en torno al dilema, ya que existía cierta complicidad entre lo que aquellos mineros hacían-reivindicaban y lo que sentía gran parte de la población, mucha de ella golpeada meses antes. Curiosamente el discurso de los *violentos mineros* no caló, y la imagen del físico minero, de la fuerza minera, de aquellos hombres que andaban por el monte lanzando cohetes -el no miedo al riesgo por las duras condiciones de trabajo quizás- facilitaron una comprensión social no vista en otras manifestaciones o conflictos sociales. Se comprendía, a nuestro juicio, que aquel colectivo, obrero, no entendía de otras herramientas: Tenían valor, decían. Tenían valor a enfrentar a otras fuerzas igualmente comprobadas como violentas. Vimos en la Primavera Valenciana, por ejemplo, como las Unidades de Intervención Policial arremetían con fuerza contra manifestantes de 15 años de edad. De repente, los pacíficos encontraron sus propios “héroes”, que distaban de los jóvenes encapuchados, con piedras en las manos, de las manifestaciones de Madrid. Aquello, en el imaginario

¹² Véase, por ejemplo, como durante las manifestaciones del 15M madrileño, Telemadrid emitía imágenes de disturbios en Grecia.

¹³ Aquí la influencia de la realidad-virtual para cotejar el mundo material resulta espeluznante y en cierto modo nos invita a pensar(nos) en un mundo distópico. Casi, como Braidotti sugiere, lo que veíamos perplejos en la literatura o en el cine de Ciencia-Ficción, ha resultado ser en mayor o menor medida nuestro futuro más inmediato; un presente que atropella por su velocidad.

popular, podría resultar hasta exótico, al tiempo que romántico. Y aquí cabría una pregunta sobre las legitimidades que la sociedad otorga: ¿Pudiera ser que la imagen del joven-violento fuese aceptada por la sociedad, por entender a éste como impulsivo e irracional; quizás una imagen de joven-asalvajado-impulsivo; mientras que la imagen de un señor de 40 o 50 años le diese una credibilidad mayor, pues se entiende que un adulto es más aposentado, más serio, responsable, civilizado y cabal?

Más allá de la problemática a la que se enfrenta Benjamin, atajando la bipolaridad de la violencia si es entendida dentro de los marcos del derecho jurídico o natural; en un contexto en conflicto, donde fuerzas de todo tipo chocan y se manifiestan, aparecen las categorías que facilitan la comprensión de los usos. Es decir, mientras que los "ciudadanos" poseen y demuestran una asunción del pacifismo como sinónimo de higiene democrática, como recurso que contiene superioridad moral; los resortes y aparatos estatales demuestran una crudeza y brutalidad incomprensibles para los primeros. Precisamente el sentido de la reciprocidad podemos rescatarla de Polibio, que en *Filopemen* dice: "Y si nos dan órdenes [ilegales] pero nosotros se lo echamos en cara, debilitaremos algo sus arranques y mitigaremos la aspereza de su poder, sobre todo porque los romanos tienen en mucha estima, al menos hasta ahora, como tú mismo reconoces, Aristeno, la observancia de juramentos y pactos, y su lealtad para con los aliados." (Polibio, 24.13). Precisamente la falta de reciprocidad es la que aquí nos preocupa, pues se escenifica una barra libre de actuaciones que evidencian la falta democrática del estado-de-las-cosas.

Así, y siguiendo a Benjamin, "se puede formular como una máxima general de la legislación europea actual: todo fin natural de un individuo debe coincidir con fines de

derecho, cuando ambos sean perseguidos mediante una violencia de mayor o menor magnitud. Según esta máxima, el derecho observa que la violencia a disposición de individuos es un peligro capaz de socavar el ordenamiento jurídico [...] la violencia no sería juzgada por sí, sino sólo por aquella utilizada para fines ilegítimos [*rechtswidrig*]. Y sigue "[...] sería preciso considerar la sorprendente posibilidad de que el derecho se interese en monopolizar la violencia ante el individuo, no tanto por la intención de proteger los fines de derecho, sino más bien por aquella de proteger el derecho mismo. Al no estar en manos de aquel derecho, la violencia pone en peligro a éste no por los fines que ella pueda lograr, sino por su mera existencia fuera del derecho." (Benjamin, W., 2009, p. 38)

Siendo la violencia origen del derecho, "una violencia fatídica [*schicksalhaft*], casi con certeza se supone que, representados en lo existente, emergen los orígenes del ordenamiento jurídico en la violencia suprema, que está más allá de la vida y la muerte, y se manifiestan de forma aterradora", habría que reflexionar sobre las violencias morales o *necesarias*, las que se legitiman, justifican o aprueban socialmente; y las que contrarían, ofenden y se criminalizan. En este sentido, bastaría con fijarse en las apreciaciones corrientes sobre hechos del pasado, donde la violencia, como elemento, se encuentra interiorizada como recurso de los débiles contra las tiranías. Sin embargo, cabe señalar, que el discurso social imperante en este sentido mantiene una esencialidad que perdura y que redundando en lo que venimos comentando, y es la capacidad política y discursiva, de lo que en términos negrianos y tiqqunianos entendemos como *Imperio*, para construir un discurso general condenatorio de la violencia que excluye toda violencia generada por él mismo.

Los esquemas manejados y asimilados en estos treinta años –nos referimos aquí al Estado Español-, se han visto reducidos a la nada por golpes de realidad que constatan una distancia social importante. Las políticas ejecutadas desde organismos o administraciones (estatales o interestatales) son apreciadas como contrarias al común, y la rebelión de las manos en alto se ha visto ultrajada por la falta de empatía y reciprocidad de quienes mandan en la sociedad. La organización social en torno a problemas comunes se ha visto, por el poder imperante, como amenaza, y la criminalización es un recurso discursivo de primer orden que hace mella y que facilita la activación del Hobbes *miedoso* que todos y todas llevamos dentro. Curiosamente aquí podemos reencontrarnos, como decíamos, con la intención con la que Erich Fromm escribe *El miedo a la libertad*, pero también con la frase atribuida a Benjamin Franklin: "Cualquier sociedad que renuncie a un poco de Libertad para obtener algo de Seguridad no se merece ni la una ni la otra y acabará perdiendo ambas". El conflicto interno del ciudadano en cuanto ciudadano le hace tomar decisiones respecto a un orden de prioridades vinculadas a su propia condición. Como ciudadano se despliega hacia la sensación de seguridad, hacia una sensación de sentirse protegido. Sin embargo, la seguridad no es un atributo material sino una sensación cualificada que responde a un contenido que la provoca. Los cuerpos de seguridad del Estado intervienen en la sensación ciudadana de seguridad, así como el orden bien dispuesto de un gobierno; un sistema garantista de derecho o una sanidad disponible (fundamentalmente en aquellos órdenes donde la sanidad es considerada o entendida como intrínseca al Estado que protege¹⁴). No en pocos lugares y momentos de la historia, la sensación de seguridad no venía acompañada del Estado, como estructura ex profeso para ello; cabe mencionar

¹⁴ Aquí cabría reflexionar sobre la mayoría de Estados donde la sensación de seguridad vital no contempla la sanidad como derecho.

aquí, como curiosidad, los orígenes primitivos de la Mafia¹⁵. En este sentido, Eric Hobsbawm nos relata que “la mafia [...] era una suerte de código de conducta que tiende siempre a formarse en sociedades carentes de un orden público eficaz, o también en aquellas donde los ciudadanos consideran las autoridades total o parcialmente hostiles (así, en las cárceles o en el hampa fuera de ellas), o cuando las creen poco preocupadas de las cosas que realmente importan [...], o ven en ellas una combinación de ambos males”. (Hobsbawm, E., 1986, p. 56)

Esta sensación de seguridad se desprende precisamente de una evolución a la inversa, en la cual la población local protege al bandolero social, lo oculta, le avitualla, lo esconde: “Y en todas partes con el apoyo de la opinión pública: Incluso puede que viva —como hace casi siempre— cerca de su pueblo o dentro de él, base de su abastecimiento. Romeo, por ejemplo, vive normalmente en Bova con su mujer e hijos, y se ha construido una casa allí. Giuliano hizo lo propio en su ciudad de Montelepre. Resulta muy impresionante el grado de vinculación al que llega el bandolero corriente con su territorio —generalmente el lugar de su nacimiento y el de «su» gente—. Giuliano vivió y murió en el territorio de Montelepre, lo mismo que sus predecesores entre los bandoleros sicilianos, Valvo, Lo Cicero y Di Pasquale, quienes vivieron y murieron en Montemaggiore, o Capraro en Sciacca.” (*Ibid.*, p. 33) Precisamente el surgimiento de este tipo de movimientos ajenos a las leyes vigentes, se desarrollan en un momento de fuerte presión económica e industrial hacia el mundo rural en el que mayoritariamente habitan. Las presiones señoriales son lo suficientemente importantes como para que exista una empatía fiel del campesinado hacia los bandoleros que

¹⁵ Hobsbawm plantea que “[...] entre los rufianes y los maleantes de poca monta de los barrios bajos de Palermo, [sus] condiciones llegaban a un punto casi perfecto de ausencia de la ley, o más bien, a una situación pareja a la ideada por Hobbes, en que las relaciones entre individuos o entre pequeños grupos se asemejan a las que mantienen entre sí potencias soberanas”. (Hobsbawm, E., 1986, p. 57)

arremeten en sus emboscadas contra personas de estamentos adinerados, como si se tratase de una acción colectiva. Llama la atención, por tanto, las estructuras que la llamada mafia va a generar. Hobsbawm al respecto señala que "las mafias son a la vez más permanentes y más poderosas, por ser menos un rosario de rebeliones personales, y más un sistema normativo institucionalizado, situado fuera de la norma estatal. En casos extremos pueden llegar al punto de constituir un sistema de derecho y de poder virtualmente paralelo al de los gobernantes oficiales, o subsidiario de éste" (*Ibid.*, p. 16). En este caso, la seguridad es entendida fuera del marco existente, más allá de que la resolución venga a ser parecida, o desemboque en lo que posteriormente fue. Para Hobsbawm el origen de la mafia es precisamente "el punto de reunión de toda suerte de tendencias existentes dentro de las sociedades en que germinan: representan la defensa de la sociedad como conjunto global contra las amenazas que se ciernen sobre su forma tradicional de vida, también vienen a traducirlas aspiraciones de las diversas clases que componen esta sociedad, y las ambiciones personales y aspiraciones de algunos miembros individuales de ella caracterizados por su enérgica vitalidad." (*Ibid.*, p. 53) Así, es preciso apuntar que el surgimiento original de la mafia tampoco responde a una asociación de individuos con el objetivo de cometer actos delictivos sin más; o a sobrevivir en un mundo de continuo contrabando. De hecho, Hobsbawm advierte de que "lo que a los piamonteses o a los lombardos les parecía «delincuencia siciliana» era en realidad la norma imperante en una sociedad diferente [...] semifeudal." (Sereni, E., 1948, p. 187, en *Ibid.*, p. 56)

En el informe final de Palermo de 1931 se recoge la forma de actuar de la mafia napolitana: "Las asociaciones de las pequeñas localidades suelen ejercer su jurisdicción en éstas y en los municipios colindantes. Las de los centros importantes se hallan

relacionadas unas con otras, aún llegando a las provincias más remotas, y prestándose recíproca ayuda y asistencia" (Montalbán, p. 179, en Hobsbawm, E., 1986, p. 58). Podríamos decir que, efectivamente, el orden organizativo de este tipo de sociedades responden a unas dinámicas que podrían provenir de ciertos códigos feudales de lealtad, importancia y honor, y que atienden a un componente rural que es evidente por el contexto en el que surgen por regla general¹⁶. El ejercicio de poder que representan se encuentra bastante descentralizado y la interconexión entre diferentes comunidades o áreas es básica para su supervivencia. Así, la sensación de seguridad iría acompañada por el nivel de satisfacción de la estructura que se presenta como garante de la misma, corroborando su actuación y demostrando su eficacia; mientras que por otra parte, podría responder a quien con mayor contundencia se imponga en la defensa y respeto de esa sensación, si atendemos al desarrollo posterior de la mafia, quizás más urbana, cuestión ésta que se ve corroborada en la proyección criminal de los años 40 en adelante fundamentalmente.

Los códigos de honor utilizados internamente en las sociedades criminales primigenias, industriales, interrelacionaban el bienestar de la comunidad a la que atendían (mediante compra muchas veces de las voluntades), desde la lealtad entendida como intrínseca a la posición de cada cual, a lo que habría que sumar las relaciones posteriores -dada la capacidad de incidencia de la Mafia como organización- entre ésta y los Estados-Nación. Las relaciones que este tipo de organizaciones o sociedades mantenían con los estados eran de igual a igual. Es de señalar la "buena relación" que la mafia siciliana, por ejemplo, mantuvo con el estado italiano durante su historia más

¹⁶ Cabe decir que según Hobsbawm "la Mafia tenía algunas de sus más profundas raíces entre los mineros de azufre sicilianos antes de que éstos se hiciesen socialistas" (Hobsbawm, E., 1986, p. 62)

reciente, y estamos hablando aquí, fundamentalmente, de los años 70-80 por las consecuencias que estas relaciones produjeron.

La interrelación entre grupos neofascistas¹⁷, servicios secretos italianos, la Mafia Siciliana o la Banda della Magliana romana, en lo que posteriormente se conocería como *anni di piombo* (años de plomo¹⁸), es una muestra de ello. Uno de los sucesos más impactantes y que de alguna manera activarían los acontecimientos posteriores sería el atentado de Piazza Fontana de Milán¹⁹ en 1969, en el que murieron 17 personas. El ataque se encontraría enmarcado en la Operación Gladio que la OTAN desarrolló a través de los servicios de inteligencia estadounidenses para paliar el ascenso de movimientos políticos contrarios al sistema imperante, conectándose con ciertas ramas controvertidas, en este caso, de los servicios de inteligencia italianos que operaban con grupos neofascistas; así como con colaboraciones puntuales con organizaciones criminales como la Cosa Nostra o la Banda della Magliana en Roma, como decíamos anteriormente. Precisamente el clima de tensión resultante (la aparición, por ejemplo, de *Brigate Rosse*) allanará el camino a un contexto que se denominó *stratega della tensione*, combinando ataques terroristas, las llamadas operaciones de bandera falsa (con incriminaciones fraudulentas de anarquistas y comunistas), y situaciones de agitación y convulsión social. Si bien es cierto, no todas las mafias, o lo que entendemos por mafias, han tenido una relación con el Estado tan fluida. Por poner un ejemplo La Camorra no era una sociedad que mantuviese grandes lazos con el Estado,

¹⁷ Cabe recordar aquí, de igual manera, la sensación que el Estado, en algunas ocasiones, tuvo sobre la mafia como elemento que podía garantizar el orden en un momento dado.

¹⁸ La expresión que sentencia esta década, *anni di piombo*, probablemente surgiese de la película de Margarethe von Trotta de 1981.

¹⁹ Precisamente el ataque se realizó con el objetivo de criminalizar al movimiento anarquista italiano. Siendo arrestados hasta 80 personas. Entre ellos Giuseppe Pinelli que moriría tras caer sospechosamente por la ventana de la comisaría en la que se encontraba detenido. Este hecho recuerda inevitablemente a la obra de Dario Fo (1970) *Morte accidentale di un anarchico*.

más allá, de cierto respeto mutuo, como si de organizaciones semejantes se tratase. Las relaciones entre La Camorra y el Estado, por ejemplo, son tímidas. Se aprecia algún intento en el reinado de Francisco II de las Dos Sicilias; así como, en los años posteriores a la Unificación Italiana donde se planteó su participación en la policía. El surgimiento de la nueva camorra, a partir de los años 60 del siglo XX y especialmente desde su práctica desarticulación en 1984, podríamos diferenciarla notablemente de los años de su nacimiento en pleno siglo XIX.

Otra de las grandes mafias, y de las más activas actualmente, siendo de origen similar, es la *'Ndrangheta*, o mafia calabresa. Su estructura ha terminado siendo con el paso del tiempo de las más complejas, y lejos de parecer una organización, emulan ser una sociedad, fundamentada como decíamos antes en la familia. De hecho, la *'Ndrangheta* es la organización, en comparación a la Cosa Nostra siciliana y a la Camorra, la mafia que mayor importancia da al linaje. Para entrar en ella es preciso y deseable mantener lazos sanguíneos. Es interesante observar la importancia del honor, que está presente en la práctica totalidad de las acciones, sean para legitimar, sean para honrar, sean para afianzar relaciones o pactos. En el ritual de iniciación, por ejemplo, de la *'Ndrangheta*, el *guarantor*, lee el código de honor que tendrá que seguir el aspirante para mantenerse con vida. Este *guarantor* resultaría ser una suerte de padrino que orientaría al aspirante y corroboraría las buenas intenciones del mismo. También la famosa *omertà*, o ley del silencio, se presupone un código de honor de gran importancia, cuya transgresión podría llevar a la muerte a quien la incumpliese.

Precisamente, en todas ellas la familia es la que garantiza la seguridad. Es en la que recae la defensa y conservación de toda la sociedad-organización. Este tipo de

seguridad la encontramos de igual manera, aunque mucho más ironizada y satirizada en la sociedad actual, en la organización clánica gitana.

Cabría señalar aquí la diferencia que queremos hacer entre organización y sociedad, aunque utilicemos de manera indistinta ambos términos para referirnos a lo mismo. Entendemos que una sociedad articula reglas de comportamiento interno bien estructuradas, con una disposición orgánica de la organización social que disponga. Así, esta sociedad marca ritmos cotidianos, no hay un afuera o un adentro, como sí ocurre en la *organización*, sino que en este caso, el afuera y el adentro son uno: se vive en la mafia, no se "trabaja" o "actúa" en ella (como de un trabajo o una organización vulgar de ladrones o atracadores de bancos se tratase). La sociedad mafiosa posee historia, mantenimiento en el tiempo, ejercicio cultural, influencia total en los territorios donde se asienta. Es decir, es hegemónica en el espacio que habita. De hecho, durante el período fascista de Benito Mussolini, el *Partito Nazionale Fascista*, mantuvo una dura lucha contra la mafia precisamente por rechazar cualquier organización no estatal que ejerciera un poder mayor que el Estado mismo sobre la sociedad. De ahí la asignación por Luigi Federzoni de Cesare Mori, para acabar con la Cosa Nostra. La actividad realizada por Cesare Mori fue de acoso y derribo buscando acabar con la mafia siciliana por completo. Para ello realizó arrestos multitudinarios y violentos; asedió poblaciones; secuestró niños, mujeres, ancianos, familiares de capos y miembros destacados de las familias... además de un aspecto que creemos relevante cuando hablamos de la sensación de seguridad. Mori, una de las actuaciones que llevó a cabo, fue la de ridiculizar públicamente a los capos mafiosos que arrestaba con el objetivo de socavar la reputación que mantenía la mafia desde hacía décadas, presentando al Estado como un protector mucho más fuerte y eficaz que la mafia misma. La sociedad, por tanto, no

necesitaría de la mafia para proteger sus intereses, como venía ocurriendo hasta entonces. Curiosamente tras la caída del fascismo, después de la huida de muchos capos sicilianos que se exiliaron, fundamentalmente, a EEUU²⁰, algunos de los *mafiosi* huidos regresaron a Sicilia presentándose como auténticos antifascistas. Esto provocó que EEUU²¹ durante los años 1943 y 1945 adjudicara la administración pública siciliana a los mafiosos regresados lo que provocó automáticamente un resurgimiento de la Cosa Nostra.

Por tanto, la mafia surgiría en origen como un medio organizativo básico para el ascenso social, para el cuidado comunitario, con el fin de conseguir una situación de seguridad en el presente y hacia un futuro incierto, de una sociedad eminentemente rural-feudal que sentía como el tiempo, el contexto, lo envolvía y retorció. Así la fiabilidad de la familia²², estructura básica en la que confiar, fundamentaría más si cabe un momento en el cual los envites de la sociedad industrial y capitalista del momento no ofrecían tregua. Es en la familia, en los lazos sanguíneos, en la confianza y lealtad más absolutas en los que se basa la constitución de un espacio defensivo, dentro de un orden considerado agresivo y ofensivo. Como respondiese la fórmula *Leviatán* para con la

²⁰ Hay que recordar que la Cosa Nostra años atrás había creado ramas en EEUU que eran contraladas desde Sicilia.

²¹ Sin embargo, años después como señala Salvatore Lupo, la sociedad americana desarrolló un discurso que venía a decir que la sociedad estadounidense se corrompió por la venida de elementos “bárbaros” que afectaron negativamente a la civilizada América. Es interesante la relación (binomio) bárbaro/civilizado; Civilización/Barbarie, que será una constante a lo largo de la tesis y que es recurso constante en infinidad de espacios y contextos, aunque inconexos entre sí.

²² Salvatore Lupo, en una entrevista realizada por Corrado Augias en RAI-TV afirmaba: “La mafia no es un conglomerado de delincuentes, cuidado, la mafia es una estructura delincuente que ofrece servicios generales. La mafia se encuentra en una zona gris, entre la legalidad y la ilegalidad. [...] En una sociedad tradicional, más tradicional que la nuestra, la familia es la entidad elemental del ámbito social. Sin embargo, no es del todo cierto que la familia sea la base del grupo mafioso, sino que se fundamenta en el modelo de familia; funciona como una familia. [...] El grupo mafioso necesita de la solidaridad interna de todo el grupo”.

naturaleza impredecible y amenazante, así respondería una comunidad rural siciliana ante el mundo que deviene; construyéndose, si se quiere su propia fórmula defensiva.

Según nos cuenta el jurista Francisco J. Dall'Anese "en algún momento los propietarios entregaron la administración de sus tierras a los «gabellotti» o aparceros, encargados de intermediar entre los explotados y los latifundistas; de repente los «gabellotti» devinieron en protectores de los campesinos. A partir de aquí, bajo las órdenes de un capo, se organizó la «famiglia»: una especie de clan con un círculo íntimo muy cerrado, al que después se incorporaron personas²³ sin vinculación consanguínea pero de la confianza del capo, formando un círculo externo. Las familias se unieron en una gran estructura que terminó llamándose Mafia²⁴" (Dall'Anese, F. J., 2012, p. 2). Efectivamente, parece que el origen se encuentra en el desarrollo específico de la figura del *gabellotti* o *gabellotto*²⁵; quien aprovechándose de la incapacidad nobiliar para atender sus propios feudos, devinieron en propietarios, que podríamos definir como *pseudo-señores*, que terminaron sustituyendo no solo la titularidad de un terreno concreto, sino que además de ello, suplantaron, de alguna manera, las atenciones derivadas de la condición de un señor feudal: entre ellas proteger a sus "súbditos-vasallos". Se trata de un "arrebato", una contestación socio-cultural, más allá de las relaciones primigenias entre los aparceros y los señores feudales sicilianos, hostiles a la modernidad que avanza. Muchos son los interrogantes de los legisladores italianos que

²³ Lo que Habsbawm llama compadreo.

²⁴ El término mafia o mafioso fue registrado por vez primera en 1862-63, según escribe Salvatore Lupo en *Storia della mafia: la criminalità organizzata in Sicilia dalle origini ai gorni nostri*, en una comedia popular llamada *I mafiusi di la Vicaria*, ambientada en 1854. Al tiempo, durante la prefectura en Palermo de Filippo Gualterio se recogen los términos *maffia* o *associazione malandrinesca* en un documento firmado por él mismo en 1865. Y ya en 1871 la *legge di pubblica sicurezza* se refiere a "*oziosi, vagabondi, mafiosi o sospetti in genere*".

²⁵ En algunos textos se atribuye el término gabellotti o gabellotto a una familia concreta de aparceros que constituirían la primera *famiglia*.

ven un completo desfase entre lo que se promulga, y lo que sucede. Fundamentalmente, por el hecho de apreciarse una ausencia representativa de un interlocutor válido social para con el estado liberal italiano: "Governare popoli come questi [...] con leggi ed ordinamenti all'inglese o alla belga, che suppongono un popolo colto e morale, come colà o come almeno nella parte superiore della penisola, significa cimentarsi in un azzardoso e terribile esperimento" (Lupo, S., 2004, p. 14). El prefecto de Caltaninsetta, Guido Fortuzzi, en 1875 reflexionaba, precisamente, sobre el contexto en el que deberían o podrían desarrollarse leyes "modernas", como las leyes inglesas o belgas; y atendía a que la zona norte de la península era lugar propicio donde podrían desarrollarse. Sin embargo, la disposición de tales leyes podría suponer un riesgo terrible. Desde luego, su temor no era tanto la aplicación de estas leyes en el norte de Italia, sino, fundamentalmente, en el sur (Nápoles y Sicilia). Lugares que vivían en un contexto social y económico completamente distinto. Si suponía un riesgo llevarlas a cabo en el norte, en el sur podía ser un suicidio. Precisamente, bajo este marco, Salvatore Lupo observa que era necesario un interlocutor social válido entre el pueblo y el gobierno, que a priori no existía, o al menos no era del agrado del Estado. Así, como explica Salvatore Lupo, la actuación paralela de la organización o sociedad mafiosa, y la gubernamental, facilita una acción estatal autoritaria fundamentalmente en Sicilia, después de 1860.

En la sensación por tanto de seguridad intervienen dos aspectos de enorme interés y de enorme potencia: La ausencia de riesgo y la confianza en aquello que lo ahuyenta. La confianza permite desactivar la alerta para con lo confiado. Desactivamos, entonces, la incertidumbre, la sensación de angustia ante lo desconocido, y caminamos sin demasiada preocupación por senderos y caminos que, al otorgar confianza en sí,

facilitan la concepción segura del terreno que pisamos. La confianza vendría a ser la cualidad del que tiene total seguridad en algo o alguien; mientras que la seguridad aludiría a la cualidad de estar sin cuidado... de no necesitarlo por encontrarse en un ambiente-mundo protegido²⁶. En el artículo *Violencia urbana, violencia de género y políticas de seguridad ciudadana* de Claudia Laub, se preguntaba al comienzo del texto: “¿Qué necesitan las mujeres para sentirse seguras?” En su reflexión concreta, ahondando en los episodios de violencia –la que fuere- cometidos hacia las mujeres plantea que “esta pregunta es bien interesante, porque al colocar en el mismo plano los conceptos de democracia y seguridad, percibimos con mayor claridad el riesgo que se corre cuando frente a las demandas de seguridad, la democracia aparece asociada a sentimientos de peligro, miedo y urgencia. Se trata, entonces, de dejar de lado el paradigma del orden, para ubicarnos en el de la seguridad urbana, entendiendo seguridad de las personas y no seguridad del Estado” (Laub, C., 2007, p. 68). Foucault entendía, fundamentalmente, tres mecanismos de poder sistematizados en los conceptos de *soberanía*, *disciplina* y *seguridad*. De estos tres, el que nos interesa especialmente es el de *seguridad* que responde a cuestiones tremendamente subjetivas, abstractas, ya que, como decíamos, se articula en torno a una sensación, a una emocionalidad concreta y proyectada sobre-por el sujeto. La lucha por la sensación sería vital para una resolución práctica transformadora. Así, vemos como en los momentos de incertidumbre, la máxima popular “mejor lo malo conocido que lo bueno por conocer” nos da una idea de la lucha ideológica por las sensaciones. La seguridad radica en un presente que aunque malo se tangibiliza, se conoce. El desconocimiento de lo futuro, la incertidumbre,

²⁶ Dice Schiller en Eaglton: "Todo hombre individual puede decirse que lleva en sí según la disposición y la destinación, un hombre puro ideal; y el magno problema de la vida consiste en ajustar todas las modificaciones del individuo a la unidad inmutable del ideal interior. Este hombre puro, que más o menos se manifiesta en cada sujeto, está representado por el Estado, que es la forma objetiva y, por decirlo así, canónica, en que la muchedumbre de los sujetos trata de unificarse" (Schiller en Eaglton, T., 2001, p. 105-106)

genera una sensación contraria a la seguridad. Los mecanismos de futuro que desplieguen los movimientos transformadores tendrán que responder necesariamente a esta diatriba. En la ingenuidad de la infancia también se aprecia, por poner un burdo ejemplo, en las nuevas comidas que se presentan, donde se prefiere no probar un nuevo alimento por *miedo* a que éste resulte desagradable. Lo cual también nos indica que frente a la incertidumbre el repliegue hacia la comodidad del presente conocido se manifiesta como un mecanismo igualmente defensivo hacia un futuro incierto.

Foucault atendía especialmente a los aspectos que fundamentaban la sensación de seguridad desde los mecanismos que la evidencian o la garantizan. Así en *Seguridad, territorio y población*, plantea tres tiempos de esa misma situación: La ley penal simple en forma de prohibición ejecutada en el momento del delito²⁷; la misma ley penal con mecanismos de advertencia antes de que el crimen sea cometido²⁸; y en tercer lugar: “[...] la misma ley penal, sean igualmente los castigos, sea el mismo tipo de encuadramiento en forma de vigilancia por una parte y de corrección por otra; pero esta vez la aplicación de esa ley penal, el ordenamiento de la prevención, la organización del castigo correctivo estarán gobernados por una serie de cuestiones de la siguiente modalidad: por ejemplo, ¿cuál es el índice medio de la criminalidad de [ese tipo]? ¿Cómo se puede prever estadísticamente que habrá tal o cual cantidad de robos en un momento dado, en una sociedad dada, en una ciudad determinada, en la ciudad, en el campo, en tal o cual capa social, etc.? Segundo, ¿hay momentos, regiones, sistemas penales que por sus características permiten el aumento o la disminución de ese índice medio? ¿Las crisis, las hambrunas, las guerras, los castigos rigurosos o, al contrario, los castigos leves producirán alguna modificación en esas proporciones? Otros interrogantes: esta criminalidad, el robo,

²⁷ Sistema penal arcaico.

²⁸ Sistema penal moderno.

por consiguiente, o bien tal o cual tipo de robo, ¿cuánto cuesta a la sociedad, qué perjuicios genera, qué lucro cesante, etc.? Y aún más preguntas: ¿cuánto cuesta la represión de esos robos? ¿Es más costosa una represión severa y rigurosa, una represión blanda, una represión de tipo ejemplar y discontinuo o, al contrario, una represión continua? ¿Cuál es, entonces, el costo comparado del robo y su represión? ¿Qué vale más: aflojar un poco el robo o la represión? Otros interrogantes: una vez que el culpable es detenido, ¿vale la pena castigarlo? ¿Cuánto costaría hacerlo? ¿Qué habría que hacer para castigarlo y, de ese modo, reeducarlo? ¿Es efectivamente reeducable? ¿Representa, al margen del acto concreto que ha cometido, un peligro permanente, de manera que, reeducado o no, va a volver a hacerlo, etc.? En términos generales, el interrogante será, en el fondo, cómo mantener un tipo de criminalidad, digamos el robo, dentro de límites que sean social y económicamente aceptables y alrededor de una media que se considere, por decirlo de algún modo, óptima para un funcionamiento social dado.”²⁹ (Foucault, M., 2006, p. 19). Tres modulaciones concretas que responden a una técnica de la seguridad, digamos, represiva. Pero las consecuencias de la sensación producida, con la que empatiza el ciudadano en cuanto ciudadano, se ven reflejadas en las formas-de-vida, en las actitudes, comportamientos y cotidianidades. Por tanto, ¿qué supone la seguridad hoy en día? ¿Qué aspectos fundamentales intervienen en la tan manida sensación? ¿Cómo se puede desarticular o articular otra en consecuencia que sustituya a la opresiva disciplinaria categoría que frena cualquier nuevo advenimiento? ¿Cómo generar una sensación de seguridad no conservadora? ¿Quizás recomponiendo los marcos que la sustentan?

Precisamente cuando aparecen alternativas fundamentadas que suponen amenaza para un orden de cosas concreto, éste emplaza al público a preguntarse si con su llegada

²⁹ Sistema penal contemporáneo.

no vendría acompañada una época de caos irremediable³⁰. La sensación de seguridad, emparentada también con la sensación de *miedo*, se observa nítidamente en las alteridades, pues lo desconocido vuelve a presentarnos un repliegue del individuo hacia lo conocido como mecanismo defensivo por vulneración de la seguridad mantenida hasta el momento de la *intrusión*. La alteridad supone un desafío. Es un elemento que trasgrede una norma-en-uso, una normalidad-ejercida, y siempre supone una amenaza para la esencialidad de las cosas pues aparece como un defecto de lo que se presupone normal. El campo de la anormalidad es tan vasto como vasta es la heterogeneidad de la *vida*; y la búsqueda constante de la uniformidad o del establecimiento de la homogeneidad vital es sinónimo de legitimaciones esencialistas para plantear y ejecutar la norma promulgada, profesada, dictaminada. Se plantearía aquí, siguiendo a Andrea Torrano que la monstruosidad³¹ será un elemento que vaticinaría la anormalidad o lo anormal. Kappler en Torrano, dilucida que “no existe «una» definición de monstruo, sino «algunas» tentativas de definición que varían según los autores y, sobre todo, según las épocas. En sentido más general, el monstruo es definido «en relación a» la norma.” (Kappler en Torrano, A, 2015, p. 88) Existe una constante interesante entre la consideración de la bestia-monstruo como un dentro-afuera del humano; así como la animalidad del monstruo dentro de las claves constitutivas de lo humano. Así se pueden ver las reflexiones que Derrida realiza en la *Bestia y el soberano*, o las reflexiones que en 2013 Andrea Torrano recoge en un artículo suyo publicado en *Contemporânea*,

³⁰ Al comienzo del Prólogo, precisamente, hacíamos mención a los apelativos que acompañaban al *subversivo*, donde lo *caótico* era una de las herramientas discursivas básicas de las que se sirve un sistema fundamentado, en este caso, en la esencialidad, para combatir a sus contrarios.

³¹ Braidotti (2006, P. 245) advierte que “es como si lo mismo que estamos ahuyentando por la puerta principal -el espectáculo de las personas pobres, gordas, vagabundas, homosexuales, negras, moribundas, viejas y decadentes, o de las filtraciones corporales- estuvieran deslizándose por las ventanas traseras. El monstruo marca el «regreso de lo reprimido» de la tecnocultura, y, como tal, es inherente a la misma. [...]A menudo [las monstruosidades] también expresan de manera simultánea las subjetividades emergentes de las antiguas minorías, trazando, de ese modo, pautas posibles de devenir.”

respecto al *homo homini lupus* de Hobbes planteando la continua amenaza que supone la *lupificación* del humano. La amenaza latente de una vuelta al estado de embriaguez animal. La monstruosidad ha sido en los últimos años un elemento de discusión dentro de la filosofía política, fundamentalmente, de la mano de Filippo Del Lucchese y Laurent Bove enmarcándola como categoría política y enunciándola como teratopolítica (*tératopolitique*). Precisamente Torrano recogerá las tesis de Lucchese y Bove para abordar su artículo *La monstruosidad en G. Canguilhem y M. Foucault. Una aproximación al monstruo biopolítico*. Del Lucchese aborda la anormalidad desde el campo original de la monstruosidad: "Si la presencia de los monstruos biológicos cuestiona el orden de la vida, el monstruo interpela necesariamente también el orden de las jerarquías en el universo ético y político de una historia. Por lo que son cuestiones relacionadas con el poder (de dominación y de resistencia) que la teratología dirige primero a la filosofía en general y a la filosofía política en particular."³² (Lucchese et Bove, 2008, p.21) De hecho, este tipo de interpelación podemos relacionarla con el poema-canción-performance de la transexual argentina Susy Shock *Reivindico mi derecho a ser un monstruo*³³. Reivindicación de una alteridad subrayando las *anomalías* que cree oportunas diciéndose *bizca, oblicua, poeta de la barbarie*; provocando al público a que "*otros sean lo normal*". En el caso de las alteridades de género el hecho de que Susy Shock se reivindique como *oblicua* no es baladí, toda vez que las categorías esencialistas metafóricamente se presentan como *rectas (straight)*, frente a lo

³² "Si la présence des monstres biologiques questionne l'ordre de la vie, le monstre interpelle nécessairement aussi l'ordre et les hiérarchies dans l'univers éthique et politique d'une histoire. Ce sont donc des questions sur les relations de pouvoir (de domination et de résistance) que la tératologie adresse d'abord à la philosophie en général et à la philosophie politique en particulier."

³³ Esta reivindicación nos recuerda en otro sentido a la presentada por Donna Haraway en su manifiesto cyborg presentando un mundo quimérico, híbrido entre animales y máquinas.

anormal o lo *incorrecto*³⁴. Las expresiones cotidianas a las que siempre recurrimos por ser expresión de esquemas preconcebidos o naturalizados, vienen a reflejar en la rectitud un síntoma de conducta positiva, frente a lo retorcido (*queer*³⁵), que pudiera fenotípica o fisiológicamente aparecer como monstruoso, quimérico o extraño. Precisamente en la monstruosidad se han visto reflejados trágicamente a lo largo de la historia las personas nacidas con deformaciones físicas, anomalías psíquicas, etc., siendo objeto de mofas, risas y comedias. Así, podemos mentar como anécdota *Notre-Dame de Paris* de Victor Hugo centrada precisamente en personajes marginales, con amores imposibles derivados de la condición de cada cual. Centrándonos en la figura de Quasimodo vemos el punto de desprecio, asombro y cierto reparo que provoca en las monjas que recogen al recién nacido jorobado: “¿Qué es eso, hermana? -decía Agnès a Gauchère, observando [...] -Pero, ¿Adónde vamos a llegar -decía Johanne- si es así como hacen a los niños de ahora? / -Entiendo poco de niños -añadía Agnès-, pero creo que debe ser pecado el mirar a éste. / -Pero es que no es un niño, Agnès. / -Es un mono fallido -observaba Gauchère. / -Es un milagro -comentó Henriette la Gaultière. -Pero es que es el tercero -insistía Agnès-, desde el domingo de «laetare», pues hace tan sólo ocho días que tuvimos el milagro del que se burlaba de los peregrinos y que fue castigado por Nuestra Señora de Aubervilliers y era ya el segundo del mes / -Es un verdadero monstruo abominable este supuesto niño abandonado -añadió Jehanne. / [...] / -¡Y pensar que es el señor de Reims quien envía esta monstruosidad al señor de París! -añadió la Gaultière juntando las manos. / -Debe ser una bestia, un animal -decía Agnès la Herme-, el producto de un judío con una cerda. / Algo que no es cristiano y que por lo

³⁴ Lo que no está enderezado. La palabra *correcto*, proviene del latín *correctus* significando lo que está completamente enderezado, lo que no tiene o contiene errores. Por lo que existe una relación íntima entre la *rectitud* y la *ausencia de errores*.

³⁵ En la lengua inglesa aparecen acepciones indistintas para referirse a un sujeto extraño, raro o retorcido; concepto referido al tiempo al colectivo gay.

tanto hay que arrojar al agua o al fuego”. (Hugo, V., Ed. Electrónica, p. 332-333, L. IV, C. I)

Durísima conversación que imagina Victor Hugo, como lo es también la preconcepción curiosa que Gervaise tiene de los gitanos, cuando cree que éstos se comen a los niños en compañía de Belcebú. Satán, Belcebú, Lucifer, etc., se manifestaba desde las acciones que “sus criaturas³⁶³⁷” pudieran realizar. En *Una historia simbólica de la Edad Media*, Michel Pastoureau escribe que “para la cultura de la Edad Media cristiana, la mano izquierda es la de los enemigos de Cristo [...] se convierte [en la imagen] de sus jueces, Caifás, Pilatos, Herodes, o sus verdugos: los que lo atan, los que lo flagelan, los que lo clavan en la cruz, los que le siguen haciendo sufrir una vez que está crucificado. [...] también la mano de Satán y sus criaturas.” (Pastoureau, M., 2006, p. 234) Según escribe Pastoreau, la mano izquierda se vuelve la hacedora de las acciones de traidores, herejes e infieles, y continúa: “Por supuesto los pelirrojos que hemos encontrado en el desfile de felones: Caín, Dalila, Saúl, Ganelón, Mordred [...] En los siglos XIV y XV, a veces hay que agregar los vicios del orden gestual. Así es como Caín mata a Abel con la mano izquierda [...], Dalila corta los cabellos de Sansón con la mano izquierda [...], Saúl se suicida sosteniendo su espada o

³⁶ Manifestamos nuestra sorpresa por la actualidad de este pensamiento si rescatamos las declaraciones de enero de 2016 del Arzobispo de Toledo, Braulio Rodríguez, donde recordaba que los zurdos y pelirrojos son criaturas de Satán.

³⁷ Es interesante observar como el término criatura ha ido desarrollándose a lo largo de la historia. Proviene de *creatura* (*creare* [criar] y -tura [resultado de la acción], significando *niño recién nacido*), fue utilizado desde mediados del siglo XI para explicar que el ser humano era resultado de la creación divina. A mediados del siglo XV el término fue resignificado para designar a los hombres pecadores, al bestiario, a seres imaginarios –monstruosos o nefastos-. En la pseudociencia, en la llamada criptozoología, se reivindica su posible existencia –la de monstruos, bestias o seres misteriosos- denominándolos “críptidos” (del griego κρυπτος, 'oculto'). Cabe decir aquí que el término criatura para referirse a un bebé recién nacido o a una *cría*, nos invita a reflexionar sobre la “pureza” e “ingenuidad” de la niñez. A su etapa *animal*.

lanza con la mano izquierda; así Ganelón y Mordred [...] combaten a veces con la mano izquierda” (*Ibid*).

La correlación entre la ingesta de infantes y la compañía de Belcebú, volviendo a la imagen que de los gitanos mantiene Gervaise como bestialización de un colectivo, curiosamente fue reproducida por el franquismo en la animalización-bestialización de *los rojos*, poniéndoles rabo y cuernos como si fueran demonios o seres diabólicos, además de pervertir las conciencias con alusiones a que éstos comían igualmente infantes en los rumores más fantásticos. En el caso concreto de la biopolítica franquista debiéramos citar las ocurrencias y dislates del catedrático y director del Sanatorio Psiquiátrico de San José, Antonio Vallejo Nájera, que pretendía identificar y aislar un supuesto “gen rojo” que, como dicta el autor del libro *Soles negros* Ignacio del Valle, en un artículo periodístico en el diario asturiano El Comercio, explicitó en títulos como *Eugenesia de la Hispanidad y regeneración de la raza*. Desde estos preceptos Vallejo Nájera afirmaba que había que acabar con la inferioridad mental y la perversidad genética de los *rojos*, ya que poseían una naturaleza psicosocial degenerativa. De esta manera y a partir de los ejercicios eugenésicos franquistas, comenzó la *donación* de niños y niñas criados en ambientes republicanos, pues mantendrían una propensión degenerativa, a familias acordes con el movimiento nacional. Ignacio del Valle habla de dos órdenes ministeriales de 1940 y 1941 por las que se ejecutaba esta situación de recolocación –tal y como pudiera pasar en la dictadura argentina de Videla–.

Como ocurriera por deformación física, como pasase por identificación biológica, la *deformidad* entendida en su más alto grado (formas físicas y, por decirlo de alguna manera, espirituales), suponían una animalización o bestialización del sujeto que

lo condenaría a una continua diferenciación, marginalidad, aislamiento, persecución, criminalización.

En la relación *amor-odio* que mantiene Quasimodo con las gárgolas, seres monstruosos, místicos, animales bestiales, se observa por un lado un sentimiento doloroso al reconocerse negativamente en ellas, como seres monstruosos y, por otro un sentimiento positivo por la admiración de la belleza bestial de las figuras³⁸, considerándolas “sus amigas”. En la historia que relata Victor Hugo se reconoce la frialdad con la que eran tratadas las personas *deformes* –por ejemplo las palizas que recibiría el jorobado por Dom Claude-; en el abandono de bebés que no cumplían con las máximas mínimas de un *ser-normal*, lo mismo que ocurría en la Esparta guerrera donde los bebés eran examinados por la *Lesjé* para determinar si eran aptos o no en la sociedad espartana. Si el bebé no era considerado positivamente se abandonaba en o se despeñaba por el monte Taigeto. Allí también eran despeñados los delincuentes, es decir, todos los individuos *inservibles* para la comunidad. La *gargolización* de Quasimodo, el terror irracional que despierta en la población parisina por ser diferente, se recrudece en el asalto a la iglesia donde Jehan Frollo du Moulin jalea a la masa para “rescatar” a Esmeralda. De él dice que parece un diablo a caballo de una gárgola.

Por su parte Michel Foucault aborda especialmente la *anormalidad* desde la patologización que se ejerce socialmente. Se centrará en tres categorías concretas según la condición por la que serán consideradas anormales: *el monstruo*, que haría referencia a leyes de tipo natural; *los incorregibles*, atendiendo a la norma-ley, los dispositivos de domesticación de los cuerpos; y *los onanistas*, atendiendo a la domesticación-doméstica

³⁸ Esta cuestión se observa fundamentalmente en la película de Disney.

(esto es a la normatividad concreta de la familia), utilizando en ocasiones ejemplos practicados en el mismo año en el que imparte el curso *anormales* (1974-1975). Al tiempo Thomas Szasz, psiquiatra contemporáneo de Foucault, denunciará la utilización de la psiquiatría como herramienta de control social, su uso *fraudulento*, al considerarse a sí misma como una ciencia –entendida por él como una pseudociencia-. En 1960 escribió *The myth of mental illness*, donde denunciaba que comportamientos que pudieran resultar perturbadores al común, no podían ser considerados patologías por no responder a la categoría pura de enfermedad, sino que, por el contrario, respondían a una cuestión de tipo normativo, de tipo social. Szasz y Foucault coinciden en entender el tratamiento de la locura como un signo normativo de control de las conductas, explicitado en los famosos DSM –*Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders*-. Manual que expone los comportamientos inadecuados o que resultan, finalmente, incómodos para la sociedad. En él hasta hace poco se mentaba como trastorno mental las diferentes opciones de género; chocantes eran los titulares tras su desaparición, donde por ejemplo el periódico El País titulaba: “*Los transexuales ya no son enfermos mentales*”; podríamos decir de manera irónica “¡Qué suerte!”. Sin embargo, esta acepción fue reconstruida para aparecer posteriormente como Disforia de Género. Precisamente este hecho recrudece el sentido del manual que responde a virajes políticos, sociales y culturales de la época en la que se redactó; las revisiones no atienden a parámetros científicos como denunciaría Szasz, sino, por el contrario, correspondería a una pseudociencia, una disciplina que se cree y (auto)considera científica por utilizar lenguaje médico. Para Szasz (2005) la psiquiatría es un fenómeno de segregación social. La patologización y medicalización de los pacientes lo que pretenden no es incorporar, integrar o definir las relaciones sociales con estas personas, sino, por el contrario, hacer que dejen de ser molestas para la sociedad-normal. Este tipo

de cuestiones se ve de manera realmente cruda en la patologización de niños y niñas que en las escuelas son tratados como enfermos o raros al ser diagnosticados con “Trastorno de Déficit de Atención e Hiperactividad”. Como enumera J. A. Peña (2003), el síndrome en cuestión ha sufrido cambios de nomenclatura desde comienzos del siglo XX: “defectos en el control moral, síndrome de inquietud, trastorno de conducta postencefálico, disfunción cerebral mínima, reacción hipercinética de la niñez, [o el más reciente] trastorno por déficit de atención e hiperactividad”. Curiosamente Peña alude a la realidad del fenómeno al tiempo que confiesa que la influencia del contexto cultural, socioeconómico, etc., es clave para este tipo de comportamientos. Lo cierto es que este tipo de síndromes centrado en niños y niñas, resultan chocantes con la estructura educativa tipo, donde se pretende que un individuo sea obediente, callado, esté seis o más horas sentado, sin moverse, sin hablar con nadie, etc. Habría que analizar en este sentido la interrelación entre el sistema educativo en el que se encuentra el niño o niña en cuestión y la apreciación de una patología, toda vez que la medicalización de los niños y niñas con medicamentos tipo Rubifen, Ritalin o Concerta produce una adicción igual o mayor a la que se observa en la cocaína³⁹. Esta denuncia social abarca desde colectivos de familias con hijos e hijas diagnosticados con dicho trastorno, a artículos académicos como los presentados por Rossana Fernández Vallejo (2009), Marco J. Albert Cabrera (2007), o Maria A. Afonso Moysés y Cecília Acevedo Lima Collares (2013); e incluso aquellos especialistas que apoyan dicha medicalización advierten del riesgo que estos medicamentos tienen por sus efectos secundarios en diferentes campos (Palomino, Pérez Guerrero, Martín Calero, 2013).

³⁹ La Administración de Control de Drogas de EEUU clasifica el *metilfenidato* como narcótico de Clase II, al mismo nivel que la cocaína, la morfina o las anfetaminas.

Entre los años 1975 y 1976 Michel Foucault impartió un curso en el Collège de France que vino a titularse *Genealogía del Racismo*, donde el racismo dejaba de ser considerado una cuestión únicamente de razas, de pieles, para ser entendido desde el discurso biopolítico que él mismo *descubrió*. En la concepción que la esencialidad como paradigma establece, toda alteridad viene resuelta por una suerte de racismo que la excluye. De una manera clara se evidencia en la manera racista en la que se conformaron los guetos que Richard Sennet tituló en su libro *Carne y piedra* para abordar la creación del gueto judío de Venecia, *El miedo a tocar*. Porque de igual manera el tocar, el rozar, alude a la posibilidad de contaminación de lo que se detesta, da miedo o es perjudicial para la *salud* entendida desde lo médico, social o lo político⁴⁰. Así los hijos de los republicanos no podían mantener el contacto con sus padres *rojos*; como tampoco los hijos de la resistencia a la Dictadura de Videla podían tenerlo con sus padres; como los hijos de Michael Jackson no podían ser tocados por *los demás*, yendo el mismo Michael con guantes. La guetización entonces responde a un organigrama del espacio de murallas internas a la ciudad, a veces simplemente separadas por carreteras sin necesidad de levantar muros físicos. Richard Sennet rescata en ese capítulo –*El miedo a tocar*– la obra de Shakespeare *El mercader de Venecia*, recordando como los cristianos consideraban al judío como un animal medio-humano⁴¹, y cómo Shakespeare en su obra “obliga” a los cristianos a cumplir con la palabra dada al judío⁴², con las consecuencias que ello conllevaba. Precisamente, “Shakespeare combina estos

⁴⁰ De igual manera que mentábamos los juegos de palabras durante el 15M, en el caso de la contaminación, vamos a rescatar la canción de Ana Belén y Víctor Manuel que en clave antirracista, escribieron para proclamar: “*Contamíname, mézclate conmigo...*”; que tendría enorme actualidad en los tiempos de islamofobia presente.

⁴¹ Las consideraciones del animal medio-humano se recogen en la apreciación histórica de la mujer, del esclavo, del negro-indígena, etc.

⁴² Antonio, tras la pérdida de las mercancías en una tormenta, debiera pagar a Shylock con una libra de carne propia.

prejuicios⁴³ convirtiendo al prestamista judío en un caníbal.” (Sennet, R., 1997, p. 230). Tal y como escribe Sennet, Venecia era una ciudad comercialmente poderosa, con contactos multiculturales, con numerosas idas y venidas; sin embargo este tráfico constante de personas no significaba que éstos tuviesen una relación con los venecianos *atípica*, esto es, de lo que hoy llamaríamos una sana multiculturalidad, de respeto o intercambio cultural “puro”, sino que “los residentes extranjeros [...] tenían vedada la ciudadanía oficial y vivían como emigrantes permanentes.” (*Ibid.* p. 231-232) Los judíos vivían en el gueto que los venecianos construyeron en el siglo XVI, dejándoles salir de él al amanecer para que se dirigieran al barrio financiero. Al caer el sol debían volver a su espacio original que, como dice el autor, se encontraba abarrotado. “Al caer la noche se corría el cerrojo en sus puertas, se cerraban los postigos de sus casas y la policía patrullaba el exterior” (*Ibid.*, p. 232). No sólo vivían segregados los judíos, también *sufrían* de espacios reducidos, propios, delimitados, albanos, turcos, alemanes o griegos... Sin embargo la comunidad judía era considerada, concretamente, como la que corrompía con sus vicios la moralidad cristiana, la moralidad que arropaba al cuerpo. “Los cristianos temían tocar a los judíos”, el cuerpo del judío era considerado impuro, contaminante, portador de enfermedades; como pudiera ser el cuerpo de una mujer para Jerónimo de Estridón que asumía que si era bueno abstenerse de mujer, entonces sería malo tocarla; o el hecho de que una mujer menstruante tocara una flor ésta podría marchitarse⁴⁴; o como diría Plinio El Viejo: “Su contacto agria el vino nuevo, las cosechas que toca se vuelven estériles, los injertos mueren, las semillas de los jardines se secan, los frutos caen de los árboles, la superficie brillante de los espejos, en los que

⁴³ Los que hicieron que el Dr. López fuese linchado por el vulgo inglés tras ser considerado culpable de pertenecer a un complot para envenenar a la reina Isabel I, por el mero hecho de ser judío.

⁴⁴ En el libro de José Pérez Vidal *Contribución al estudio de la medicina popular canaria* (Vidal Pérez, J., 2007, p. 60), se recogen algunas consideraciones de este tipo, tales como: “Las mujeres menstruales no deben tocar las flores porque las secan; una mujer con menstuo no puede tocar una herida porque la encona; tampoco podrá tocar la cabeza de otra persona porque a ésta se le caerá el pelo; cuando una mujer está menstruando y se sube a un árbol éste se seca [...]”, etc.

apenas se refleja, se enturbia, el filo del acero y el brillo del marfil se apagan, los enjambres de abejas mueren, incluso el bronce y el hierro se aherrumbran en el acto y un horrible olor colma el aire. Al probarlo los perros enloquecen y su mordisco se infecta con un veneno incurable...” (Anderson, B. S., y Zinsser, J. P., 2009, p. 52).

Cuando los venecianos aislaron a los judíos en el gueto pensaban que estaban aislando una enfermedad. Esto nos recuerda inevitablemente a los tres elementos *arcaicos* que Foucault citará como dinámicas de seguridad -tecnologías de seguridad- cuando habla del caso de la lepra, la peste y la viruela. La exclusión, la cuarentena, o el control y/o erradicación de epidemias, que responden a la alteridad enfermo/sano, a la que también se le atribuye un componente biopolítico de contaminación y que se desplegará a posteriori con técnicas de higiene y salubridad públicas. Sin ir más lejos la sensación que produce, y aquí me voy a arriesgar a plantear que la situación se daba en exceso y de forma preconcebida en el momento pre15M, lo que se ha venido llamando perro-flauta, el híbrido trotamúsico animal-cosa, responde a esto último. La visión en el Estado Español de una persona de izquierdas, o transformadora, con el término biopolítico perro-flauta, recuerda a lo que en líneas anteriores comentábamos acerca de la animalización de los *rojos* durante el franquismo. El engendro perro-flauta fue recurso criminalizador o estigmatizante en los aparatos mediáticos durante las acampadas, con recursos discursivos que aludían a la sanidad/contaminación, a la limpieza/basura, a los olores desagradables, a la apelación a lo sucio; a fin de cuentas entendiendo *sucio* en todas sus posibles formas. Curiosamente el término proviene del apelativo que la sociedad moderna post-franquista utilizó para referirse a los *punkis*, *hippies*, y *melenudos* que vagaban por las calles de las grandes ciudades con una flauta Hohner y un perro. Lo curioso era que el perro, era perro, y la flauta era el acompañante

del mismo, generando ese engendro, ese animal híbrido *perro-flauta*. Germán Cano (2015) recuerda como el desalojo de la acampada de Catalunya se ejecutó no tanto por furgones de los mossos d'esquadra, sino más bien por los camiones de limpieza. Así como las apelaciones continuas por los Delegados del Gobierno y el *think tank* neoliberal que continuaba con los aspavientos, llevándose las manos a la cabeza, porque aquello era una *pocilga*, en palabras de la entonces presidenta de la Comunidad de Madrid Esperanza Aguirre. Con lo que una de las fantásticas aportaciones del movimiento 15M ha sido, desde su heterogeneidad, la creatividad y originalidad de su discurso, voltear todos los apelativos que podían suponer un insulto o criminalización. Rescatamos el apelativo que los *abuelos* y *abuelas* del 15M se autoimpusieron reconociéndose como *yayo-flautas*; o las máximas durante la Jornada Mundial de la Juventud, donde se apelaba a que valía más ser *perro-flauta* que *pastor-alemán*, en alusión al Papa Benedicto XVI.

Continuando con los espacios de segregación que responden al establecimiento de cordones sanitarios urbano-espaciales; lo que los venecianos practicaron para con los judíos, en la misma línea que hiciera el nacional-socialismo alemán en el siglo XX, lo han reproducido las sociedades *democráticas* en sus territorializaciones particulares, con los barrios periféricos, de chabolas y suburbios en un primer momento; como en su posterior desmantelamiento con políticas claras de gentrificación que desplazan a la población original deprimida, constituyéndose nuevos barrios de “ricos”; como las recolocaciones “sociales” de población marginal en espacios urbanos que les son ajenos⁴⁵.

⁴⁵ Esta política en la ciudad de Alcalá de Henares se ve claramente en el barrio del Polígono Puerta Madrid, también llamado *Lianchi*, donde se han venido recolocando familias sin conexiones “barriales” o

Frente a las ciudades antiguas cerradas con murallas cuya seguridad era entendida de afuera hacia adentro, donde las amenazas más frecuentes provenían del exterior, las ciudades modernas y contemporáneas establecen mecanismos de vigilancia por extensión de las poblaciones, por expansión de las propias ciudades, por aumento demográfico general: “[...] éste era uno de los problemas importantes de las ciudades del siglo XVIII, permitir la vigilancia, desde que la eliminación de las murallas, indispensable en virtud del desarrollo económico, hacía imposible cerrar las ciudades a la noche o fiscalizar con exactitud las idas y venidas durante el día, razón por la cual la inseguridad urbana se incrementaba debido a la afluencia de todas las poblaciones flotantes, mendigos, vagabundos, delincuentes, criminales, ladrones, asesinos, etc., que como todo el mundo sabe, podían proceder del campo” (Foucault, M., 2006, p. 37). En este sentido Foucault afirma que la necesidad básica era el control de la circulación, de cómo se circulaba, quién circulaba y para qué se circulaba.

Cuando escribimos esta tesis doctoral estamos revisando, por tanto, el relato autobiográfico humano occidental, el que ha construido sustancialmente "qué somos" y "quiénes somos" a través de disciplinas varias (desde los aspectos naturales -genéticos, fisiológicos, etc.,- hasta los procesos culturales que han conformado nuestros códigos interpretativos, de asimilación, y aprehensión-). En este orden, se ha construido nuestra "razón de ser" desde la privación, como diremos más adelante, de ciertas capacidades al animal-no-humano, alejándonos de la animalidad de la que somos ciertamente parte. Es por ello que la desarticulación del relato filosófico supremacista ha de sustituirse por un discurso filosófico nuevo que dote de *libertad* a los seres que relata. En este

sociales, expulsando a la población gitana original; o en la estrategia del gobierno madrileño de demolición del poblado de Puerta de Hierro contra todo orden lógico por mero interés especulador.

caso podríamos recoger una cita de Žižek aparecida en Germán Cano: "La primera reacción de los oprimidos ante su opresión consiste en imaginar un mundo en el que no exista el Otro que los oprime: las mujeres imaginan un mundo sin «hombres», los afroamericanos imaginan un mundo sin «blancos», los obreros imaginan un mundo «sin capitalistas»... El error de esta actitud no consiste en que sea 'demasiado radical', en que quiera aniquilar al Otro en lugar de reemplazarlo, sino, por el contrario, en que no es lo bastante radical: no examina el modo en que la identidad de su propia posición (la posición de obrero, de mujer, de afroamericano...) está mediada por el Otro (no habrá obreros sin un capitalista que organice los procesos de producción, etcétera), de modo que para librarse del Otro opresor es preciso transformar sustancialmente el contenido de la propia posición" (Žižek en Cano, G., 2015, p. 56) y pone el ejemplo narrativo de la tradición blanca, esto es: *"privar a los blancos del monopolio de definir «su propia tradición»"*. Esta misma reflexión aparece en cualquier conflicto relatado, donde la máxima "la historia la cuentan los vencedores" se hace más evidente, y al igual que en este caso el relato es monopolio del vencedor; en el caso de las alteridades el relato lo construye el Otro opresor. Dentro de la lucha de hegemonías, la herramienta-relato⁴⁶, resulta del todo necesaria. Precisamente, el relato, la narrativa, ayuda a la identificación, genera identidad, además de hilos discursivos más o menos definidos que explican relativamente la realidad en la que nos encontramos. Discurrir nuevos relatos que resignifiquen las conceptualidades que manejamos será tarea ardua, pero básica en un contexto de transformación o cambio social. Precisamente esta reubicación del sujeto oprimido o desprestigiado y el sujeto opresor o portador de

⁴⁶ Aquí recogemos también la apreciación sobre la herramienta discurso que Rosi Braidotti nos regala: "La nomadología abre una senda más creativa a través de estos discursos siguiendo una pauta que no es dialéctica. Esta relación se establece dando prioridad al desmantelamiento del antiguo modelo dominante de la subjetividad y, de este modo, poniendo contra las cuerdas al discurso de lo Mismo, de lo Uno. En este sentido, más que remarcar los discursos de los otros, es el discurso del amo el que cede terreno. Esto es lo que está en juego en la teoría nómada del devenir." (Braidotti, R., 2005, p. 148)

prestigio se da en la obra teatral del siglo XVII *L'Alcalde* de Antón de Marirreguera donde “En este caso será el mismo alcalde el que sea ridiculizado por sus vecinos por dejar de hablar asturiano y usar el castellano en su lugar como seña de «identidad culta»; básicamente el mismo destino que el griego y el latín hicieron correr a las lenguas locales en aquellos lugares donde se iban instaurando como forma de comunicación letrada.” (M. Testa, 2016, p. 13)⁴⁷. La recomposición del imaginario donde las tornas se invierten y donde los discursos se transforman para dar un nuevo significado.

En este sentido, el imperialismo lingüístico⁴⁸ (Cabrera, J. C., 2015), o los tipos de lenguaje –adecuado/inadecuado–, poseen una matriz común a la hora de establecer una otredad segregada. Esto es el prestigio social con el que gocen. Sin embargo, lo lingüístico posee además diversos tonos para identificar diferentes coyunturas. En el caso de las lenguas orales, pongamos precolombinas, o en el caso de las lenguas tribales africanas, éstas no son cultas por no poseer escritura; no son cultas por pertenecer a un espacio no civilizado; y no son cultas porque no nacen ni se desarrollan en un ambiente urbano.

Por otra parte, los discursos relacionados con los corpus normativos que se fueron desarrollando para las lenguas consideradas imperiales, no sufrieron del mismo

⁴⁷ “Nesti casu sedrá'l mesmu alcalde'l que seya ridiculizáu polos sos vecinos por dexar de falar n'asturianu y usar el castellán nel so llugar como seña d'«identidá culta»; básicamente'l mesmu destín que'l griegu y el llatín fixeron cuerrrer a les llingües llariegues n'aquellos llugares onde se diben instaurando como forma de comunicación lletrada.”

⁴⁸ Respecto a la alteridad lingüística realizamos un estudio en 2014, publicado en 2016, donde ahondamos en la problemática de las lenguas menores y mayores, titulado *Averamientu a la situación sociolingüística d'Asturies: Impresiones y emocionalidaes nel caltenimientu de la llingua asturiana*. (“Aproximación a la situación sociolingüística de Asturias: Impresiones y emocionalidades en el mantenimiento de la lengua asturiana”)

añan acusatorio ya que las lenguas *subalternas* no poseerían *realidad*, serían artificiales, presentándose las primeras como inalterables y eternas; “naturales” y “puras”, sin ningún atisbo de artificialidad. Si atendemos al territorio plurilingüístico del Estado Español, existen fundamentalmente cuatro lenguas que en un mayor o menor grado se consideran por la hegemonía lingüística reinante con un mayor o menor nivel de aceptación, una artificialidad en su estandarización, como si las lenguas imperiales no hubiesen padecido un proceso de normativización semejante (el gallego, el vasco, el asturiano, el valenciano y el aragonés, han sufrido o sufren de esta consideración).

Por regla general la hegemonía lingüística atribuirá a estas lenguas un terreno concreto donde éstas se puedan dar: En el ámbito privado o familiar; en el ámbito folclórico; o en el ámbito del trabajo tradicional (mundo agrario, pesquero, minero, etc.). Por tanto, se le negará la capacidad de ser lengua vehicular en un estadio equiparable al de la lengua hegemónica o que goce de un prestigio social. Por tanto no será lengua vehicular de las administraciones, no será lengua vehicular en el mundo académico o científico, no será lengua vehicular de las artes, no será lengua vehicular de los mass media⁴⁹.

En el caso de la lengua asturiana, por ejemplo, se dan varios aspectos de lo que queremos decir. Se da la situación de que la sociedad asturiana es predominantemente rural⁵⁰, no es urbana; lo cual ha conllevado a identificar al asturiano históricamente por

⁴⁹ Estos casos lo han sufrido en el Estado Español especialmente el asturiano y el aragonés. En sí, todas las lenguas menores de los territorios colonizados en América o África han sufrido esta misma situación; al igual que en el resto de Europa, las lenguas romances que no han podido sobreponerse a la situación de una lengua mayor —el occitano, el gaélico o el sardo, por poner tan solo unos ejemplos; o en el caso de Asia, aquellas lenguas, fundamentalmente, del dominio territorial histórico del chino.

⁵⁰ En el ámbito de lo rural nos gustaría señalar lo curioso que resulta el desplazamiento semántico de cultura (como cultivo), relacionado por Eagleton en "*La idea de la cultura*": "Pero la inversión semántica

las élites correspondientes de cada momento como una forma de hablar mal, aldeana, rural, inculta, analfabeta. Precisamente, el término *bable* provendría de la onomatopeya *blablablá*, del *balbuceo*, del *balbucir*⁵¹. Lo rural, lo sucio, lo natural y salvaje, se entremezclan. El asturiano no es urbanita, el asturiano no sería una lengua "ciudadana"; el asturiano por tanto se reconoce como una lengua popular (del pueblo), así como rural (de la aldea). No es una lengua "civilizada", por no tener el reconocimiento de la civilización, o de la sociedad civilizada de su Estado, o de las elites políticas que normativizan la vida denostando, invisibilizando, o impidiendo que la lengua se use como instrumento de comunicación válido⁵². Tal y como ha sucedido con las lenguas africanas, precolombinas, amerindias, o romances no imperiales, a lo largo de la historia. Es decir, la ruralidad como elemento cercano a la naturaleza, como elemento abierto al campo, como espacio no intervenido fundamentalmente por las artes urbanísticas y/o arquitectónicas humanas, ha venido siendo un elemento amenazante para la urbanidad civilizada. Así se denota en lo que comentábamos páginas atrás con la sospecha de que el que robaba en la ciudad provenía del campo (Foucault, M., 2006); pero también, como veremos en el primer anexo, el miedo que la civilización siempre tuvo a la naturaleza. La desarticulación del campo, suele ser la desarticulación de la cultura popular tradicional: En los casos técnicos la pérdida de la cultura agraria⁵³, del cultivo de la tierra, de las labores tradicionales; en el caso lingüístico de sociedades rurales de la pérdida de la lengua propia del lugar. Así, nos parece del todo necesario

también resulta paradójica: las personas «cultivadas» acaban siendo los habitantes del medio urbano, mientras que los que realmente viven labrando el campo no lo son" (Eagleton, T., 2001, p. 12)

⁵¹ Cabe decir aquí que la palabra *balbucir* proviene del latín *balbucire* (tartamudear, articular mal las palabras, hablar confusamente), que a su vez provendría del vocablo *balbus* (tartamudo) que daría origen a nuestro adjetivo *bobo* (en asturiano *babayu*). Precisamente, el vocablo *balbus*, provendría a su vez del griego βάρβαρος (bárbaro), que aludía al habla incomprensible de un extranjero.

⁵² Entre las muchas definiciones históricas de lengua, se ha mantenido, y todavía hay quien lo repite con insistencia, que una lengua no es una lengua si no posee literatura. Esta concepción daría pie a entender que la literatura es un signo básico de cultura –de ser culta, de ser–.

⁵³ Con ello pérdida de soberanía atendida desde los marcos de la autogestión que facilita el campo.

recurrir, cuando hablamos de la animalidad, al ámbito lingüístico toda vez que la racionalidad otorgada al humano se basa en la tenencia de *logos*⁵⁴; la palabra fundamenta el conocimiento; el tener lenguaje otorga capacidad de pensar, de raciocinio, frente al animal privado de *logos*.

Como decíamos antes existe una relación interesante entre las lenguas de prestigio o desprestigio y el lenguaje adecuado o inadecuado. Aquí señalaríamos a *l'enfant terrible* con sus preguntas al adulto que se resguarda en sí mismo reprimiendo su posibilidad de habla. El niño que apabulla a preguntas incómodas a un adulto que, como norma, sabe que tiene temas de los que puede y no puede hablar, es víctima de los tabúes existenciales que la normalidad impondría. Así, Foucault, dirá en *El orden del discurso* que "en una sociedad como la nuestra son bien conocidos los procedimientos de exclusión. El más evidente, y el más familiar también, es lo prohibido. Se sabe que no se tiene derecho a decirlo todo, que no se puede hablar de todo en cualquier circunstancia, que cualquiera, en fin no puede hablar de cualquier cosa." (Foucault, M., 1992, p. 5) Los temas adecuados o inadecuados, los tabúes discursivos o narrativos también se reflejan en las tertulias o en los espacios periodísticos que generan opinión donde hay temas de los que no se puede hablar o de los que no se puede opinar, pues ya hay establecida una forma de entender la temática que se torna indiscutible (véase el caso paradigmático presente de la violencia, o de los procesos violentos, de ciertos sucesos del pasado, o de todo aquello que filtra el sistema de opinión tipo en una sociedad dada).

⁵⁴ "Es decir que el lenguaje es la casa del Ser, viviendo allí el hombre ek-siste, y así pertenece a la verdad del Ser, custodiándolo" (Heidegger, en Sloterdijk, P., 1999, p. 9)

Ese cercenamiento de la capacidad de opinión, tan reivindicada en el Siglo de las Luces, donde la transparencia, la luz frente a las sombras era tan acusada; se ve aplacado en la actualidad con censuras programadas subyacentes, no ya porque una ley disponga que no se puede hablar de un tema en concreto; sino porque se sobreentiende que de ese tema es mejor no hablar especialmente en público. Precisamente este tipo de censura está llegando a un espacio en el que, en principio, las leyes o los Estados no podían llegar: Internet, o en su máxima extensión el denominado *ciberespacio*. En 1996, tras la aprobación de la *Telecommunications Act* en EEUU por la que se desregularizaba el sector de las telecomunicaciones introduciendo así a éstas en una dinámica de Libre Mercado pura; John Perry Barlow, en Davos, presentó la Declaración de Independencia del Ciberespacio, por la que proclamaba a éste *espacio soberano* sin intromisión de la ley o los estados. Perry Barlow, junto a Mitch Kapor y John Gilmore fundaron la Electronic Frontier Foundation como herramienta para defender los derechos digitales, tras el caso de Steve Jackson Games en la operación *Sundevil* que los Servicios Secretos de EEUU llevaron a cabo contra uno de sus empleados. Lo cierto es que, especialmente, Mitch Kapor y John Gilmore, han sido dos personas fundamentales en el desarrollo de lo que se ha llamado *Código Abierto*, ahondando por tanto en la soberanía informática o ciberespacial. Sin embargo, aunque muchas veces se ponga el enfoque *ciberespacial* en Internet, todo entramado digital-tecnológico, la realidad virtual entendida en todas sus formas, establece dispositivos concretos que definen y alteran la realidad social (material); así lo advierte Rosi Braidotti: “El flujo de capital impasible ante los constrañimientos topológicos o territoriales ha alcanzado un doble éxito. De manera simultánea, ha «desmaterializado» y ha endurecido la realidad social. Basta con pensar en acontecimientos mediáticos como el funeral de la princesa Diana, o la limpieza étnica de Kosovo perpetrada por los serbios -que son experimentadas en la relativa

calma del propio cuarto de estar a través del televisor- en términos de acontecimientos virtuales. La realidad «virtual» de los inmigrantes, de los demandantes de asilo o de los refugiados no es tecnología avanzada, sino que, por el contrario, se aproxima a una forma sobreexpuesta de anonimato o de invisibilidad social. La realidad virtual del ciberespacio es un espacio social sumamente contestado o, en términos más precisos, una serie de relaciones sociales mediatizadas por un flujo tecnológico de información.” (Braidotti, R., 2006, p. 33) Hoy en día, lo apreciaríamos en los continuos bombardeos telemáticos de fotografías crudas de refugiados, especialmente niños y niñas, en el conflicto sirio. La foto en la playa de Aylan Kurdi o la foto espeluznante de Omran Daqneesh, son muestra de lo rápido del momento, de la cicatrización material en quejidos virtuales. No se desprende mayor indignación que la mantenida o manifestada en el sofá-tipo; la indignación no pasa por declararse *stasis*, sino por equipararse a la misma indignación que un espectador siente al empatizar con algún aspecto degradante, indigno, molesto..., aparecido en una película. Como la empatía intrascendente que se aprecia con el pueblo Navi en la película *Avatar*, por poner un ejemplo.

En los últimos años hemos podido observar como el espacio (neutro) que suponía Internet ha sido víctima de interferencias de tipo legalista delimitando de alguna manera el *Internet Masivo*⁵⁵, así como la lucha por el control de las Redes Sociales (Facebook, Tuenti o Twitter) ha venido siendo una constante. Digamos que *Acta*⁵⁶, la española ley Sinde, entre otras, han ido arrinconando y criminalizando la actividad ejercida en el *Internet Masivo*, -pues el control en la llamada *deep web*, es prácticamente imposible-. Éstas comenzaron siendo uno de los ataques a la libertad de tráfico de materiales –sean

⁵⁵ Con *Internet Masivo* queremos referirnos al espectro de Internet más consumido y que viene filtrado por buscadores como Google, Yahoo, entre otros.

⁵⁶ Anti-Counterfeiting Trade Agreement.

estos artístico-culturales o no- escudándose en la protección de la propiedad intelectual⁵⁷; para luego extenderse a la criminalización en el Estado Español de cualquier comentario que estuviera *fuera-de-lugar*, como lo que se desprende de la conocida como *ley mordaza*⁵⁸. Así han sido numerosas las imputaciones o condenas (pre *ley mordaza* incluidas) impuestas por comentarios en Twitter⁵⁹ o Tuenti⁶⁰⁶¹; al mismo tiempo que desde las acampadas árabes, se ha estudiado por parte de diferentes estados el control de estas mismas redes para disminuir el grado de movilización que éstas pudieran ocasionar.

Estas condenas, por regla general, son enmarcadas dentro de lo que se ha entendido como “enaltecimiento del terrorismo” o “incitación al odio”, etc.; lo que ha generado estupefacción entre los usuarios de las redes sociales al ver que se persiguen determinados comentarios, mientras que se da rienda suelta a comentarios igualmente violentos, desafortunados, o *condenables* dentro de las directrices por las que los primeros fueron imputados o condenados. Por lo que se entiende que se persigue únicamente aquello que, dentro de los marcos-de-existencia, resulta negativo.

Internet como espacio; así como el ciberespacio en su conjunto, supone un lugar explorable en numerosos sentidos y de enorme interés por reconectar a la sociedad en

⁵⁷ Cabría señalar aquí que la Propiedad Intelectual es un concepto extrañamente construido; pues toda actividad de este tipo, al menos, bebe de la interrelación de aspectos adquiridos por desarrollo anterior o contemporáneo de otros individuos, ambientes, etc.; así como por el desarrollo particular del que se supone propietario-intelectual. Por tanto, pese a la *originalidad* de la “obra”, ésta es un producto objetivamente colectivo.

⁵⁸ Ley Orgánica 4/2015, de 30 de marzo, de Protección de la Seguridad Ciudadana del Reino de España.

⁵⁹ Los casos de Guillermo Zapata o César Strawberry.

⁶⁰ No estamos hablando aquí de ciberacoso, por las que ha habido también condenas por denuncias de los acosados, sino de condenas a partir de opiniones en las redes.

⁶¹ Sentencia Nº 2/2012 de la Audiencia Nacional, Sala de lo Penal, Sección Primera.

un mundo *per se* individualista con tejidos sociales materiales débiles; al tiempo que, en los ámbitos de la identidad, resultan del todo interesantes por *permitir* una continua reconfiguración de las identidades ejercidas por los usuarios. El anonimato, el pseudónimo, resultan, por un lado, campo de experimentación para quien ejerce dicha identidad –se trata de un transformismo continuo–; así como un espacio de protección para la identidad concreta del usuario material: “Si se dan escondidos en la pantalla parecieran más autónomos y liberados de responsabilidad en el otro, relajados en su búsqueda insaciable de «ver» y en la tranquilidad de desaparecer (pero seguir viendo) sin consecuencias” (Zafra, R., 2015, p. 1). Asimismo, permite, o permitiría, un desenvolvimiento más libre –dado el anonimato o la actividad bajo pseudónimo– de quien practica la multiidentidad, habida cuenta de que no es identificable, a priori, quien comenta, ve, observa, acciona. La actividad de denuncia ciberespacial, por ejemplo, del colectivo *Anonymous*, es una muestra de ello. La capucha usada en una manifestación cualquiera en el mundo material, supone en el ciberespacio *informático* o *informatizado* –dicho de un modo superficial– una IP dinámica –más allá de otros mecanismos de seguridad o de acción, como ataques lanzados desde ordenadores *zombies*–. La existencia de servidores privados y protegidos ha sido, de hecho, una constante, como pudieran ser las redes N-1 usadas por el movimiento 15M o los correos e-mail de *moviments.net*. Asegurando que éstos no podrían estar vigilados como podría ocurrir en servidores manejados por empresas como Google (*Gmail*) o Microsoft (*Hotmail*).

La *magia* de Internet o del ciberespacio se encuentra, precisamente, en la acción camaleónica de sus usuarios que gozan de una plasticidad identitaria⁶² fuera de normas

⁶² Lo cyborg en este aspecto, sea visto desde el prisma inicial del *manifiesto cyborg* y en general la teoría de Donna Haraway, o el ciberfeminismo más reciente, posee una gran potencialidad; ya que el sujeto cibernético que no necesita de distinciones de género –o de distinciones de identidad estancas–, estaría

preestablecidas o esquemas fijos. En él se da rienda suelta a cualquier cosa, sea del ámbito que sea, y del gusto moral que sea. Por otra parte, al no englobar únicamente Internet (sea la *deep web*, sea el *internet masivo*), sino también incorporar la *realidad aumentada*, la *realidad virtual*, el mundo digital e informático en todas sus formas, hay quien piensa que ello pudiera ocasionar un riesgo para la interacción material del individuo, que en el caso de la *realidad aumentada* o *realidad virtual* pudiera ocasionar una *vivencia* paralela y una desconexión con el mundo, por decirlo de alguna manera, tangible. Por lo que será un reto averiguar las dinámicas culturales, sociales y políticas de un mundo postinternet, donde las nuevas generaciones nacen ya conectadas. Por ejemplo, si atendemos a los retos contemporáneos como el ciberacoso, o ciberbullyng, que exceden la problemática base del propio acoso o bullyng; habida cuenta de que el mismo acoso original, o el mismo bullyng original (sea del tipo que sea), no ha sido resuelto por nuestras sociedades.

Sin embargo, y para terminar, cabría plantearse la complejidad de un oprimido que mantiene el discurso de su opresor dentro de su alteridad⁶³, el discurso de las alteridades (auto)sometidas: Esto es una mujer machista, un esclavo-siervo que defiende su servidumbre-esclavitud, un hablante que pierde voluntaria y conscientemente su lengua por sentirse menor, para ganar cierto respeto en la escala social impuesta; o en lo rocambolesco, la homofobia que sufrieron diferentes mujeres lesbianas, fundamentalmente, dentro de colectivos feministas, especialmente en los años 80 que dio lugar, entre otras cuestiones, a la Teoría Queer de los años 90. Es decir, en

interesado en las nuevas tecnologías, precisamente por la reconfiguración de las identidades gracias a la plasticidad que otorga el ciberespacio en su conjunto.

⁶³ Es interesante la reflexión que Irigaray o Rosi Braidotti lanzan en cuanto a “lo femenino” que podría, perfectamente, extrapolarse a cualquier alteridad o cualquier mismo, en sí, como un elemento de realidad virtual por entenderse como “*efecto de un proyecto*”.

este último caso, la problemática feminista que había surgido como movimiento para combatir las desigualdades hombre/mujer y en consecuencia a un patriarcado identificado con aquél binomio, no planteó en origen que el problema no era estrictamente entre sexos sino de estructura general, donde lo heterosexual como norma, no era juzgado ni reflexionado. El movimiento y filosofía *queer* que venía a plantear que el género era una construcción cultural y no un devenir natural, introdujo nuevas claves para desnormativizar el esencialismo naturalizador del sexo donde una mujer o un hombre han de ser, precisamente, eso; aduciendo a la condición heterosexual (marcadamente reproductiva) de ambos, excluyendo lo que vendría a ser raro (*queer*), en este caso las diferentes identidades de género. Aquí diremos que, por regla general, las etiquetas aunque fáciles para designar identidades, no suelen resolver, por su *departamentalismo* y su *fijeza*, la problemática de la identidad subjetiva que es enormemente amplia. Podemos mentar lo característico de otras culturas que no ven en el *género* una problemática sino una virtud: Lo que los colectivos LGTBI amerindios contemporáneos llamarán *two-spirits*. Los antropólogos occidentales utilizan el término *berdache* para dirigirse a estas personas, siendo considerado peyorativo por las tribus amerindias. El término *berdache*, proveniente del término *bardache*⁶⁴ que los exploradores franceses usaran para referirse a los *two-spirits*, nos encamina, por etimología, a entender más si cabe lo tendencioso del lenguaje y la *crueledad* conceptual que utilizamos. El término *bardaja*, que vendría a ser la voz castellana de *bardache*, aludía a la persona que en el acto de sodomización sería el sujeto pasivo (sodomizado), mientras que el *bujarra* o *bujarrón* tendría la acepción de sujeto activo (el que sodomiza). La segunda provendría de la palabra latina *bugerum*. En tal caso ambas acepciones se encuentran emparentadas con la relación que la Iglesia en la Edad Media

⁶⁴ Significando homosexual (pasivo), prostituto, hombre mantenido.

hacía entre *hereje* y *homosexual*: “No me iría yo con este hereje / que en tal acción se deleita / más valdría estar crucificado / que fuese yo de hombre follado⁶⁵ (Ss. XIII-XIV, en 1756).

Estas culturas amerindias veían como algo positivo e incluso poderoso poder *ver el mundo desde diferentes ojos*. Se trataba de una *institución*, poseían un reconocimiento de alto nivel para sus iguales, y un prestigio social que se ve en las figuras de We’wha⁶⁶⁷ u Osh-Tisch⁶⁸.

Para acabar este extenso *prólogo* quisiéramos de alguna manera introducir algunos puntos que nos han servido de *leitmotiv* en la tesis. En primer lugar el *animal* como matriz de la que aparecerían todas las alteridades correspondientes a la norma-en-uso, a lo que se desplegaría desde lo que hemos denominado *Imperio de la Realidad*, y que tendría al tiempo que ver con el sistema discursivo occidental, esa ontología política de Occidente que denuncia, entre otras, Rosi Braidotti. Así la triada razón-semiótica-cultura, que se aborda en el Capítulo I, serían tres elementos que constituyen una frontera imaginaria entre el animal y el humano; tres aspectos que constituirían una

⁶⁵ “Je n’irai mie à cel erite / Qui en tele oevre se delite/ Miex vouldroie estre en crois tondus/ que je fusse d’ome...

⁶⁶ Embajador *ihamana* (término *two spirits* de los zuñi) de la Nación Zuñi amerindia en Washington D.C, que en 1886 acompañó a la antropóloga Matilda Coxe Stevenson. Cada tribu posee un término concreto para referirse a estas personas. Por ejemplo, los Navajo los denominan *nàdleehé*; los Sioux *winkte*; los Mohave *alyha*; los Omaha *mexoga*; los Aleut y Kodiak *achnucek*; los Zapotecas *ira’ muxé*; los Cheyenne *he man eh*; etc. (Roscoe, 1988).

⁶⁷ Will Roscoe escribió el libro *The zuni man-woman* en 1992, que habla precisamente de We’wha. Así en 1988 identifica hasta 155 tribus amerindias documentadas con personas *two-spirits*, en su libro *Living the Spirit: a gay american indian anthology*.

⁶⁸ Fue un líder y guerrero de la Nación Crow, cuyo nombre literalmente significa “El que los encuentra y mata”. Luchó en la batalla de Rosebud (1876) contra las tropas estadounidenses. Los crow tuvieron que sufrir el encarcelamiento de sus *two-spirits* entre ellos Osh-Tisch, siendo obligados a vestir como hombres, cortarse el pelo como hombres y realizar labores típicas de hombres, por un agente estadounidense llamado Briskow.

sobre-existencia del ser humano frente al resto de seres. Y fundamentalmente la barbarie/civilización que nos abre la puerta a los procesos de humanización-domesticación del individuo humano. Como recuerda Sloterdijk: “El Humanismo como palabra y cosa tiene siempre un opuesto, pues es un compromiso en pos del rescate de los seres humanos de la Barbarie [...] Quien hoy se pregunta por el futuro del humanitarismo y de los medios de humanización, quiere saber en el fondo si quedan esperanzas de dominar las tendencias actuales que apuntan a la caída en el salvajismo [Verwilderung] del hombre”⁶⁹ (Sloterdijk, P., 1999, p. 5). La barbarie, constante recurso amenazante para el proceso de domesticación humana, supone entender la humanidad en diferentes planos: por una parte aquellos que dejaron de ser animales (la humanidad civilizada); y los que continúan en algún grado de salvajismo (los subdesarrollados; los primitivos...), que indica de forma precisa el punto desde el que se parte, la vara de medir, la nota de corte, el baremo desde el que se analiza. Esa misma reflexión Hanna Arendt la explica desde el humano-animal, de diferentes maneras, cuando analiza que nuestra vida política, ubicándose en el reino de la acción, aparece tras procesos históricos que se convierten en automáticos (por inercia, naturalización, etc.), así, "está en la naturaleza de cada nuevo comienzo el irrumpir en el mundo como una "infinita improbabilidad", pero es precisamente esto "infinitamente improbable" lo que en realidad constituye el tejido de todo lo que llamamos real. Después de todo, nuestra existencia descansa, por así decir, en una cadena de milagros [de accidentes], el llegar a existir de la Tierra, el desarrollo de la vida orgánica en ella, la evolución de la humanidad a partir de las especies animales". (Arendt, H., 1991) Es la última frase la que realmente nos interesa, la separación drástica que desata cualquier concepción sobre la humanidad misma; la desanimalización del ser humano, la búsqueda incesante de esa diferenciación: “La etiqueta Humanismo recuerda –con falsa inocencia– la perpetua

⁶⁹ Esto nos recuerda a la advertencia que Torrano haría del miedo a la lupificación del humano.

batalla en torno al hombre, que se ratifica como una lucha entre las tendencias bestializantes y las domesticadoras.” (Sloterdijk, P., 1999, p. 6)

CAPÍTULO I

*Aproximación multidisciplinar al concepto cultura*⁷⁰

⁷⁰ M. Testa, Pablo (coord.), et al., Aproximación Multidisciplinar al concepto cultura, *Hybris Revista de Filosofía*, CENALTES, Vol. 6, N° 1. [Reeditado para esta tesis]

"We no longer regard animals as mere objects but as subjects whose essential activity consists of perceiving and acting. We thus unlock the gates that lead to other realms, for all that a subject perceives becomes his perceptual world [merkwelt] and all that he does, his active world [wirkwelt]. Perceptual and active worlds together form a closed unit, the umwelt"

Jacob Uexküll

Introducción

Se torna necesaria, y así lo queremos trasladar, la ampliación conceptual del término cultura. Vemos interesante rescatar lo multi/inter/trans-disciplinar como elementos académicos que nutran las investigaciones en torno a qué consideramos cultural; quiénes se convierten en sujetos culturales; o cómo se ha venido configurando un discurso, que como tal, ha sufrido los mismos caminos, a nuestro entender, que aquellos que otorgaban un sentido -ampliamente cultural o sencillamente humano- a lo occidental, fundamentalmente, excluyendo otros modos de vida -resultado, entonces, de la *acción cultural* en todas sus formas-. En este sentido, los estudios etnográficos, por ejemplo, resultantes hace aproximadamente un siglo, supusieron una transgresión en el repensar lo humano, y en extensión lo cultural, tal y como se entendía. Así se terminó incluyendo dentro de lo humano, dentro de lo cultural, a toda la especie biológicamente humana.

Otorgar a una vida la "bondad" de ser humana, ha pasado por otorgar racionalidad a ese individuo, que de ser *no es nada* si no posee razón. En este sentido lo cultural se ha pensado, quizás de forma implícita, como aquello que a fin de cuentas suponía el elemento tangible de la razón. El siglo XIX, eurocéntrico, consideraba a aquellas etnias que vivían y se desarrollaban con patrones culturales diferentes, como

inferiores fijándose esas apreciaciones en lo cuantitativo y no en lo cualitativo. Una de las razones de las colonizaciones novecentistas fue, precisamente, la acción civilizadora. La de otorgar una "cultura" a aquellas comunidades humanas consideradas inferiores, subdesarrolladas o potencialmente peligrosas en muchos casos, por las costumbres y tradiciones que mantenían. Podríamos decir, que la etnografía como disciplina académica, en este caso, coadyuvó a presentar el "problema" de lo cultural de forma democratizada, pues englobaba, con suerte, toda cuestión cultural humana -no sólo la producida por Occidente o las llamadas Civilizaciones Antiguas-. Y en este caso, no se pretende entonces democratizar el término hacia los chimpancés, por ejemplo, como humanos (caso de las comunidades étnicas "primitivas" o alteridades), sino a ser humano con animal.

Hemos visto que la inclusión de lo cultural en el mundo animal no humano, supone, en varios círculos académicos -fundamentalmente en el campo de las humanidades- un problema; pues ocurre, en parte, lo mismo que le podrían ocurrir a los investigadores pasados cuando pretendían englobar, conjuntamente, y "simétricamente", formas-de-vida -culturas-, diferenciadas, siendo todas ellas humanas. Siendo todas ellas, por tanto, cultura. Y así, vemos que los estudios culturales no humanos están circunscritos a ámbitos de las ciencias naturales (biología principalmente).

A la hora de plantear el dilema nos encontramos con la intención humanizadora de aquellos animales, como si buscásemos de alguna forma equiparlos a nosotros. Como si buscásemos servir nosotros mismos de modelo último. Como si nosotros, en algún momento, hubiésemos dejado de ser animales. El antropocentrismo exacerbado que nos condiciona académicamente sitúa al ser humano, si se quiere, como *homo*

fictitius en este sentido. La razón implementa una *falacia ad autoritas* en el ser humano, que de ser, al parecer y como decíamos, *no es nada* si no posee razón. La conceptualidad cartesiana de "pienso luego existo" se plantea irreductible, como una suerte de órgano supra que sólo está al alcance de la humanidad: El pensar hace existir. La contraposición de humanidad frente a animalidad otorga, a su vez, una extraña reminiscencia a la peligrosidad salvaje: A las bestias y alimañas de Locke ([1690] 2004), a los miedos de Hobbes ([1651] 2013), o a la definición cultural de Freud ([1927] 2012). Así, nos hemos encontrado con estudios recientes (McGrew, 1998) (Gómez, J. C., 2005) (Mosterín, J., 2003) y no tan recientes (Jennings, H.S, 1904 en SEHP, 2005), que nos indican problemáticas a la hora de reducir cultura al campo humano en exclusividad.

¿Qué es cultura?

Procederemos a realizar esta pregunta a partir de un cierto estudio genealógico de lo que supone el concepto. Las impresiones que se han dado sobre él, y las consecuencias terminológicas y conceptuales que devienen. Ante esta duda hemos intuido conflictos entre las distintas definiciones del concepto y las problemáticas que surgen en ejemplos tangibles, básicamente extrapolaciones de las definiciones al resto de mundos animales.

La pregunta ha sido respondida a lo largo de la historia por pensadores de diversas disciplinas desde la filosofía, la antropología, la biología... y hasta no hace mucho tiempo acompañado siempre de un matiz que ha servido como una de las excusas favoritas para delimitar la frontera con el resto de seres vivos. Nos referimos a su exclusividad humana, que aunque no siempre patente en todas las definiciones de cultura, resulta sencillo entreverse en ellas. Esta separación intencionada con la naturaleza, no compartida por todas las culturas humanas, tiene consecuencias patentes en el estilo de vida y en el modo en el que conocemos y tratamos el medio que nos rodea. Freud reforzando este planteamiento afirmaba que "la función capital de la cultura, su verdadera razón de ser, es defendernos contra la naturaleza" (Freud, S., 2012, p. 7), separando y enfrentando al ser humano con el medio hostil en el que habita, armándole con una herramienta única y suficiente para mantener su integridad física. Esta misma idea quedaba reflejada siglos atrás en el "*Leviatán*" de Hobbes o en el "*Segundo tratado sobre el gobierno civil*" de Locke, denominando "alimañas" y "bestias" al resto de animales, que, según el autor, presentaban un peligro potencial, siempre y cuando no fueran útiles para el ser humano. Bodley (2005), en su definición

funcional de cultura, persiste con la misma propuesta dejando clara la diferencia entre el humano y el resto de seres, esta vez en relación a cómo ambos se enfrentan al medio, definiendo la cultura como la manera con la que los seres humanos solucionan problemas de adaptación al ambiente o a la vida en común; capacitando al humano de una estrategia adicional respecto al resto de seres vivos, entendiendo que éstos últimos únicamente pueden recurrir a mecanismos biológicos para contraponerse a las condiciones ambientales y sociales a las que se enfrentan. Richard Shweder sugiere otra capacidad única de los seres humanos, la intencionalidad, utilizándola como precepto para mantener la idea de la exclusividad humana en la cultura, explicando que "la psiquis refiere a la persona intencional. La cultura refiere al mundo intencional. Personas intencionales y mundos intencionales son cosas interdependientes, dialécticamente, constituidos y reconstituidos a través de las actividades y las prácticas intencionales que son sus productos... La cultura es el esquema constituido de las cosas para pensar en las personas." (Shweder, R., 1991, p. 101)

La cultura no sólo ha servido argumentalmente para "defendernos de la naturaleza" exterior y hostil, sino también para dominar la naturaleza propia del ser humano, que parece entorpecer un desarrollo más elevado, dándonos una situación de superioridad respecto al resto de seres vivos al presentar este control de nuestro instinto. Este razonamiento es utilizado por Bodley (2005) en su definición mental, aclarando que la cultura sería un complejo de ideas que reprimiría impulsos y distinguiría, por tanto, a la gente de los animales. Siguiendo con este argumento, Lévi-Strauss deducía que "el hombre es un ser biológico así como un individuo social. Entre las respuestas que da a los estímulos externos, algunas son pleno producto de su naturaleza, y otras de su condición... Pero no es siempre fácil distinguir entre las dos... La cultura ni está

simplemente yuxtapuesta a la vida ni simplemente sobrepuesta. En un sentido, la cultura sustituye a la vida, en otro, la cultura utiliza y transforma la vida para realizar una síntesis de un orden superior.” (Lévi-Strauss, C., 1981, p. 35) Ambos autores parecen entender que en el interior del ser humano conviven dos dimensiones, una animal y otra cultural, que, según Bodley, la cultural domina a la animal, ó, según Lévi-Strauss, se complementan para dar una respuesta de orden superior. Terry Eagleton plantea en este sentido que "la idea de cultura [...] implica una doble negativa; contra el determinismo orgánico, por un lado y contra la autonomía del espíritu, por otro. Supone un rechazo tanto del naturalismo como del idealismo afirmando contra el primero el hecho de que dentro de la naturaleza hay algo que la excede y la desmonta; y contra el idealismo que incluso la producción humana de condición más elevada echa sus más humildes raíces en nuestro entorno biológico y natural" (Eagleton, T., 2001, p. 16).

El modo en el que muchos autores han tratado este tema ha resultado superficial, sesgado y poco aclaratorio, recurriendo a definiciones limitadas que, muchas de ellas, únicamente describen características propias, además, de ciertas culturas humanas, y que se alejan de una definición completa y general que se pueda utilizar para todas las culturas existentes y que abarquen todos sus aspectos. Es el caso de algunas definiciones expuestas por Bodley (2005), donde la cultura vendría a ser un conjunto de tópicos o categorías –organización social, religión...-; o donde la cultura tendría el valor de ser el comportamiento humano compartido y aprendido, deviniendo en un modo de vida. También utilizan este tipo de definiciones Kroeber y Kluckhohn "la cultura consiste en un conjunto de patrones explícitos o implícitos simbólicamente que integran realizaciones características de los grupos humanos y sus materializaciones en artefactos; el meollo esencial de la cultura lo forman las ideas tradicionales (es decir,

acumuladas por derivación y selección histórica) y, sobre todo, sus valores inherentes; los sistemas culturales pueden considerarse como resultados de la acción humana, por una parte, y como elementos condicionantes de ulterior acción, por la otra." (Kroeber A., y Kluckhohn, C., 1952, p. 223) Todas ellas están estructuradas de tal manera que se limitan a explicar qué compone la cultura, o a resaltar alguna característica en concreto, olvidando otras muchas facetas de ésta, dando más valor a algunos elementos que a otros.

Sin embargo, existen otras muchas definiciones de cultura que, aun siendo planteadas desde una perspectiva antropocéntrica y antropomórfica y, desde nuestro punto de vista, incompletas, serían perfectamente extrapolables a otros muchos animales no humanos, como, por ejemplo, las esgrimidas por Patrick J. Dubbs y Daniel D. Whitney (1980), donde se vuelve a plantear la fórmula del conjunto de ideas, estrategias y planes compartidos como guías comunes aprendidas desde la infancia; y añade al final del párrafo "las visiones sobre la manera de hacer y no hacer las cosas"; Franz Boas (Kahn, 1975) y Margaret Mead (2003), ambos con opiniones similares, venían a entender la cultura como las manifestaciones de los hábitos, costumbres, tradiciones sociales de una comunidad, dando una gran importancia a la comunicación de esas costumbres y tradiciones sociales; u otras definiciones de Bodley (2005), donde la cultura sería la herencia social, o la tradición, que se transmite a las futuras generaciones o, que la cultura consistiría en ideas, símbolos, o comportamientos, modelados o pautados e interrelacionados.

El caso concreto de la capacidad semiótica como posibilitadora de cultura y exclusivamente humana, aparece repetidas veces en boca de diferentes antropólogos y

sociólogos: "Nuestro «aprendizaje cultural» depende de la capacidad exclusivamente desarrollada por los humanos de utilizar símbolos, signos que no tienen una conexión necesaria ni natural con aquello a lo que representan" (Kottak, C., 1997, p. 22). La capacidad semiótica, la cual hace referencia a la posibilidad de abstracción, de "ver", de imaginar-representar; el recuerdo, el unir y relacionar espacios, elementos, objetos y sujetos, sin necesidad de una tangibilidad "empírico-física", es uno de los fundamentos en los que se han ido basando estas últimas definiciones de cultura que aluden a una capacidad "humana", que ya no es la cultura en sí, sino la simbólica, que de hecho propiciaría la aparición de la cultura. Se define, por tanto, lo que la posibilita, a diferencia de las otras definiciones que lo que hacían era describir qué componía lo susceptible de ser cultura. Dichas definiciones, éstas y las anteriores, parecen intentar "especializar", y espacializar, al ser humano respecto al resto de seres vivos, sin tener interés por, precisamente, ver cómo actúan e interactúan el resto de seres, dando por hecho una suerte de esencialismo en el "cómo" existen los demás y "cómo" existimos nosotros. Se sigue, por tanto, con la tónica del "yo" y "el otro". En todos estos casos, parece existir una relación fundamental entre Semiótica, Razón y Cultura, que determinan conceptualizaciones sobreentendidas; en muchos casos, no se explican, se dan por hecho. Si la Razón es la "inteligencia" que permite pensar y pensarnos, la Cultura es el hecho que hace visible la Razón (como se comentaba en la introducción: *"La cultura es la tangibilidad de la razón"*), siendo la Semiótica o Simbología la capacidad de representación abstraída, más que abstracta, que posibilita el raciocinio. La tríada expuesta hasta ahora nos indica un interesante y necesario camino de retrospección.

Semiótica, Razón y Cultura

Como hemos indicado tanto en la introducción como en el primer apartado, la relación entre estos tres aspectos, es evidente. De hecho, todo parece indicar que cada uno de ellos posibilita y garantiza al siguiente: Sin semiótica no habría razón, sin razón no habría cultura. O el hecho de que se evidencie la cultura, nos indica que existe razón y por tanto capacidad semiótica. Sin embargo, no se han utilizado de una forma "honesta", pues parece ser que lo que se ha ido buscando ha sido esa especialización del ser humano en contraposición de aquello que consideramos animal. La semiótica o capacidad semiótica, la abstracción, ha sido un elemento más bien tardío en su reflexión concreta y su desarrollo epistemológico. Hemos pensado que la semiótica, en el discurso empleado para ver lo que es cultural, es un elemento que explica la razón para poder explicar la cultura; sin embargo, la razón es el elemento que ha basamentado la cultura hasta al menos el siglo XVIII sin hacerlo explícito, pues se centraba el discurso no ya en la cultura sino en la capacidad de raciocinio del ser humano.

En este sentido, la capacidad de raciocinio humana otorgada, a su vez, por el ser humano para sí, ha estado continuamente marcada por, ante esa afirmación, desposeer al animal de *logos*. Para Derrida "el logocentrismo es, antes que nada, una tesis sobre el animal, sobre el animal privado de logos, privado de poder-tener el logos." (Derrida, J., 2008, p. 43) Así, para explicar lo que *es* el ser humano se ha necesitado hablar del animal configurándose como un *lugar* que abarca todo aquello que no *es* humano; todo mundo ajeno a él mismo desde él mismo, siguiendo la retórica del "yo" y "el otro"; "el animal" y "yo"; "el animal" y "el humano". Así, plantea: "en ese concepto ["el animal"] que sirve para todo, en el vasto campo del animal, en el singular general, en la estricta

clausura de este artículo definido («el animal» y no «unos animales») estarían encerrados, como en una selva virgen, un parque zoológico, un territorio de caza o de pesca, un terreno de cría o un matadero, un espacio de domesticación, todos los seres vivos que el hombre no reconocería como semejantes, sus prójimos o sus hermanos" (*Ibid.*, p. 50), a fin de cuentas todo lo externo a él mismo desde él mismo. Como bien dice Derrida, todo ello a pesar de "los espacios infinitos que separan" unas especies de otras, "el lagarto del perro, el protozario del delfín, [...] la ardilla del tigre [...]". Así, Descartes, tampoco concibe al animal sin lo humano. Al final termina siendo todo una explicación del ser humano frente al animal, enfrentado a él, como un todo antitético. Se ha convertido de esta manera la filosofía occidental, fundamentalmente, en una narrativa autobiográfica y autorreferencial del ser humano; verticalizando, además, las posibles capacidades, estrategias, atributos o esencias, que él mismo pueda poseer o desarrollar. No es raro, entonces, encontrar un continuum en la explicación estratificada de la naturaleza.

Esta cuestión y pretendida necesidad diferenciadora entre los humanos y las otras especies, parece iniciarse en Platón y Aristóteles de forma más o menos evidente, la estratificación de la naturaleza exponiéndose al ser humano como ser superior en ella, sin mencionar los pasajes bíblicos correspondientes al Antiguo Testamento donde se hacen continuas alusiones a la posibilidad y, casi, obligación de dominio del ser humano sobre todas las especies de la tierra⁷¹; su fructificación, apropiación, uso y expansión, en una mística de conquista de todo aquello que no es humano. La estratificación, en Aristóteles, se expone a través de los tipos de alma -lo que constituiría la vida-. El alma

⁷¹ Precisamente Eagleton alude a uno de los significados etimológicos de cultura con esta acepción: "Uno de sus significados originales es «producción», o sea. un control del desarrollo natural" (Eagleton, T., 2001, p. 11)

vegetativa (vegetales): cuyas características esenciales son las de nutrirse y reproducirse; el alma sensitiva (animales): cuyas características son las de nutrirse, reproducirse, percibir, moverse y desear; y el alma racional (humanos): cuyas características esenciales son las de nutrirse, reproducirse, percibir, moverse, desear y razonar. Parece que lo básico, a su vez, va constituyendo seres más "perfectos" o "complejos". Aristóteles ya extirpa al ser humano su animalidad, gracias a la razón, que es lo que le diferencia del estrato anterior, de los seres sensibles-animales. Aun así, existe una preocupación por la posible, en el caso griego o grecolatino, desvirtuación, en el caso cristiano, corrupción, de esa esencia superior humana alterada por las pasiones, placeres o deseos. Platón dirá, en relación a la parte superior (virtuosa) e inferior (supeditada a, o susceptible de ser dominada por el placer del deseo), que "lo superior por naturaleza tiene bajo su poder a lo inferior, se dice, y por cierto con alabanza, que tal sujeto es dueño de sí mismo. Cuando, por el contrario, a causa de la mala educación o las malas compañías, lo superior, encontrándose debilitado, es dominado por lo inferior, censúrase esto como un oprobio, y del hombre que está en esta disposición se dice que es esclavo de sí mismo y que es intemperante." (Platón, 2005, p. 135) Aparece constantemente una relación dominación-sometimiento dentro de sí, que se traducirá en una lucha incesante entre la razón y el mundo sensible⁷² y de los placeres, los cuales debilitarían y someterían al sujeto en cuestión, invirtiéndose dicha relación, y en ella

⁷² Podríamos aprovechar para decir que, pese a que la filosofía occidental ha maltratado en su discurso al animal-en-general, no toda la filosofía en su conjunto ha practicado tales reflexiones. Es más, podríamos decir, sin embargo, que la filosofía "oficial", la divulgativa, la que genera poso socio-cultural en la sociedad en su conjunto, ha evitado aludir a las filosofías animales. Hay un caso muy concreto que podría representar a toda esa literatura filosófica que contradice la filosofía occidental, como es el caso de Plutarco: "Pues la naturaleza, de la que con razón dicen que todo lo hace por algo y con vistas a algo, no hizo al ser vivo sensible para que se limitara a sentir cuando algo le afecta; antes bien, dado que muchas cosas son familiares para él y muchas otras le son hostiles, no podría sobrevivir ni un instante si no aprendiera a guardarse de unas y a tener trato con las otras. Ciertamente es la sensación la que permite a cada cual discernir tanto unas como otras; pero el hecho de atrapar y perseguir lo beneficioso, que se sigue de la sensación, así como el hecho de escapar y huir de lo que es destructivo y doloroso, todo ello de ninguna manera podría aparecer en seres que no estuvieran naturalmente dotados para el razonamiento, el juicio, la memoria y la atención." (Plutarco, 2002: §961A, en Barcalett Pérez, 2010, p.26)

aparecería el dilema de la libertad, a partir de un buen manejo o no, del uso de los placeres: "Dime, Eutidemo, ¿crees que la libertad es un bien noble y magnífico, tanto si se trata de un particular como de un estado? - Es lo más bello que se puede tener, respondió Eutidemo. - Pero aquel que se deja dominar por los placeres del cuerpo y que, por consiguiente, es impotente para practicar el bien, ¿Es un hombre libre para ti? - De ninguna manera, dijo" (Jenofonte, 1993, p. 87). Sin embargo, hay que tener en cuenta que no se trata, como en el sentir cristiano respecto a los placeres, de una censura de los mismos, sino de una libertad que se desprende de los usos concretos de ellos. Ha de haber un orden determinado por la razón y por una ética que dirijan todo su afán en (re)encontrarse con un virtuosismo, a su vez, concreto.

En el caso de Kant, se establecerá en el ser humano la ya mencionada jerarquía entre sus diferentes niveles de determinación, según sean: "1) La disposición para la animalidad del hombre como ser viviente, 2) La disposición para la humanidad del mismo como ser viviente y a la vez racional, 3) La disposición para su personalidad como ser racional y a la vez susceptible de que algo le sea imputado" (Kant, E., 1986, p. 7), siendo la disposición para la animalidad reconocida como amor inconsciente, físico y mecánico a sí mismo (hábitos de conservación). Los posibles vicios de la disposición a la animalidad reciben el nombre de 'bestiales'. La concepción ilustrada de 'Libertad' para Kant refleja a la libertad como "independencia de la voluntad respecto de la imposición de los impulsos de la sensibilidad" (Kant, E., 2005, p. 340). La falta de dicha 'libertad' sería para Kant la falta de dicho control, la voluntad sería "sensible en la medida que se halla patológicamente afectada por móviles de sensibilidad. Se llama Animal (*arbitrium brutum*) si puede imponerse patológicamente".

La animalidad es referida en sus consideraciones como sinónimo de cuerpo orgánico. La sustancia vital en la materia nos da el fundamento de la “*animalidad*”. Kant nos menciona en otro pasaje cómo no puede atribuirse al cuerpo “la causa del pensar”, sino una “mera condición restrictiva del mismo” (*Ibid.*, p. 445). Aunque habría que considerarlo “promotor de la vida sensible y animal, tanto más debería ser visto como un obstáculo a la vida pura y espiritual”.

El mundo sensible supone un lugar del que el hombre ha de diferenciarse ejerciendo su control por medio de la razón. Encontraremos frecuentes reflexiones que enlacen el ejercicio de la razón con la creación de una ‘segunda naturaleza’, o diferenciación de ésta primera. A este respecto en Kant encontramos reflexiones como “El hombre es el único animal que debe ser ‘educado’ [...] Es admirable, por ejemplo, ver las golondrinas pequeñas, que, apenas salidas del huevo y ciegas aún, saben, sin embargo, hacer que sus excrementos caigan fuera del nido. Los animales, pues, no necesitan cuidado alguno; a lo sumo, envoltura, calor y guía, o una cierta protección. [...] Si un animal, por ejemplo, gritara al nacer, como hacen los niños, sería infaliblemente presa de los lobos y otros animales salvajes, atraídos por sus gritos. La disciplina convierte la animalidad en humanidad. Un animal lo es ya todo por su instinto; una razón extraña le ha provisto de todo. Pero el hombre necesita una razón propia; no tiene ningún instinto, y ha de construirse él mismo el plan de su conducta. Pero como no está en disposición de hacérselo inmediatamente, sino que viene inculto al mundo, se lo tienen que construir los demás”. (Kant, E., Ed. Elec., p. 3)

Ante esto, Michel Foucault deduce que “el dominio sobre uno mismo es una manera de ser hombre en relación consigo mismo, es decir, de mandar sobre lo que debe

ser mandado, de obligar a la obediencia a quien no es capaz de dirigirse a sí mismo, de imponer los principios de la razón a quien carece de ellos; es una forma, en resumen, de ser activo, en relación con quien por naturaleza es pasivo y debe seguir siéndolo" (Foucault, M., 2009, p. 93). Estructura de pasividad o actividad anunciada, posteriormente, desde la actividad del humano frente a la pasividad del animal. En Heidegger podemos entrever una estratificación desde la jerarquización general que se desprende del *Dasein* y la capacidad de percepción, entendimiento y concepción del mundo: "*weltlos, weltarmt y weltbilden*". El primero se refiere a la piedra, significando "sin mundo" [La piedra es sin mundo], el segundo se refiere al animal "pobre en mundo" [El animal es pobre en mundo], y el tercero alude al ser humano configurador de mundo [el ser humano, él dice hombre, es configurador de mundo]. En este sentido Heidegger no atiende a la *posición* de lo que supone el *Dasein*, el ser-ahí, el ser en una suerte de espacio-tiempo o mundo. Sino que relaciona la jerarquización en un nivel accionador del ser humano, su nivel activo configurador de mundo, no significando originalmente ser-ahí, sino hacer-ahí. Aunque supone que hacer-ahí significa por tanto ser(existir)-ahí. Se destruye la posibilidad de *hacer* al animal, «en cuanto» es pobre *en* mundo. Todas estas jerarquizaciones, veremos alguna otra más adelante, suponen establecer una esencialidad de la animalidad del animal (en general), respecto a la esencialidad del ser humano que se distingue y se fuerza en distinguir del resto de animales. Se establece esta esencia de la animalidad del animal en general, extendiéndose a todos aquellos animales no humanos; sin pararse a pensar ni plantear las diferencias evidentes, como decíamos antes a raíz de la cita de Derrida, entre una morsa y una cigüeña, o un delfín y un koala, o una hormiga.

Si nos detenemos en el concepto razonar, proveniente de *ratio*, *rationis*, y en extensión de *reor*, *reris*, *reris* (pensar o creer), observaremos que éste permite dotar al ser humano, en exclusividad, de la facultad de pensar, trazándose, entonces, una línea poco clara, dibujándose los límites entre *βίος* y *ζωή*: lo que es biológico, zoológico y/o antropológico; pero también los límites entre vida y muerte, vida y técnica, vida e historia. Entre *vida* y *vida*. Esta facultad devendrá posteriormente en la posibilidad de decidir -desarrollado en las teorías medievales del libre albedrío y la complementariedad entre fe y razón (Agustín de Hipona s. V) (Tomás de Aquino, s. XIII) y finalmente en la posibilidad de libertad de la Modernidad-, y en existir -cartesianismo-; causando la visión utilitarista de la naturaleza y su objetualidad. Estas cuestiones utilitaristas de la naturaleza y de libre disposición, denominando a sus elementos como recursos explotables se hace explícito, aunque ya apareciera en textos religiosos como el Antiguo Testamento, en los textos de Hobbes (1651) y de Locke (1690), pero ya venían precedidos, éstos, por las consideraciones filosófico-científicas que de la naturaleza ya hacían Bacon ([1620] 2004), Descartes ([1641] ed. etc.), Spinoza ([1677] 2007), y que completaría posteriormente Leibniz (1992, 2001).

Para Hegel, la naturaleza del hombre con respecto al animal se fundamenta en el ejercicio productivo de éste, si bien Hegel se centra en la actividad del raciocinio como producto. Dicho ejercicio supondrá el alejamiento de la primera naturaleza original del hombre. Esta diferencia es claramente expresada de éste modo: "Así como el instinto animal busca y consume el alimento, pero sin que con ello produzca otra cosa que a sí mismo, así también el instinto de la razón se encuentra solamente a sí mismo en su búsqueda. El animal termina por el sentimiento de sí. En cambio, el instinto de la razón es, al mismo tiempo, autoconciencia" (Hegel, G. W. F., 1966, p. 98). Nos interesa del

mismo modo la relación de origen, posición y escisión del hombre con respecto a su primera condición natural, por medio de la razón, siendo así que: "la razón es para él un medio útil para limitar convenientemente este ir más allá, o más bien para conservarse a sí mismo en el ir más allá de lo determinado; pues ésta es la fuerza de la conciencia. Como al hombre todo le es útil, lo es también él, y su destino consiste asimismo en hacerse un miembro de la tropa de utilidad común y universalmente utilizable. Utiliza a los otros y es utilizado" (*Ibid.*, p. 211).

Para Marx, "El hombre (el trabajador) sólo se siente libre en sus funciones animales, en el comer, beber, engendrar, y todo lo más en aquello que toca a la habitación y al atavío, y en cambio en sus funciones humanas se siente como animal. Lo animal se convierte en lo humano y lo humano en lo animal" (Marx, K., 2001, p. 60). Las funciones relativas a la 'animalidad' (comer, beber y engendrar, etc.), son realmente también las auténticas funciones humanas, aquellas únicas en las que es libre. Las otras actividades que en abstracción habrían de ser del ámbito de lo humano son aquellas en las que el hombre es 'animalizado'. Esto es concordante con la tesis marxista de la producción del hombre y su sociedad de una 'segunda naturaleza'. Se opera en el hombre un profundo cambio vital y psicológico de presencia de los elementos naturales (plantas, animales, piedras,) en la conciencia. Estando en parte como objetos de la ciencia natural, en parte como objetos del arte. El hombre, físicamente, también vive exclusivamente de esos productos, aparezcan en forma de alimentación, calefacción, vestido, vivienda, etc. El estatuto de relación del hombre con la naturaleza es descrito por Marx de forma tal que: "La naturaleza es el cuerpo inorgánico del hombre; [...] Que la vida física y espiritual del hombre está ligada con la naturaleza no tiene otro sentido

que el de que la naturaleza está ligada consigo misma, pues el hombre es una parte de la naturaleza." (*Ibid.*, p. 61)

El que el hombre produzca en su enajenación una transformación de los presupuestos de "vida genérica" y una "segunda naturaleza", instaura en sí una separación ontológica del animal, que es "inmediatamente uno con su actividad vital. No se distingue de ella. Es ella." El ser humano, a diferencia, "hace de su actividad vital misma objeto de su voluntad y de su conciencia. Tiene actividad vital consciente. [...] La actividad vital consciente distingue inmediatamente al hombre de la actividad vital animal" (*Ibid.*, p. 63). Marx establece aquí lo que para él es la distinción del hombre como ser genérico consciente, derivada de la universalidad o objetividad de su proyecto y producción. El objeto de su producción es el desdoblamiento o "objetivación de la vida genérica del hombre" convirtiendo la naturaleza en representación, como su obra y su realidad; transformándola activamente y convirtiéndola en una extensión de él, en su "cuerpo inorgánico". El trabajo enajenado priva al hombre de la consecución positiva de esta "segunda naturaleza", de su objetividad genérica, degradando la actividad propia libre a la condición del medio, a la mera existencia física, transformando "su ventaja respecto del animal en desventaja, al arrancar al hombre el cuerpo inorgánico".

El animal también produciría (nido, viviendas, productos) pero sería una producción de necesidad inmediata para sí o su prole. El hombre "produce universalmente; [...] produce incluso libre de la necesidad física y sólo produce realmente liberado de ella; el animal se produce solo a sí mismo, mientras que el hombre reproduce la naturaleza entera." (*Ibid.*, p. 129) También el hombre es capaz de crear con arreglo a las leyes de la belleza. Las distinciones entre el modo de producir de

los animales y el hombre son interpretables como diferencias epistemológicas. Por otro lado, la consideración de los animales tratados como instrumentos ha sido variable y decisiva. Marx relata su diferencia histórica, habiéndose establecido con los antiguos una diferenciación entre obrero, animal y utensilio como *instrumentum vocale* el primero, *instrumentum semivocale* el segundo, e *instrumentum mutuum* (o silente) el tercero (Marx, K., 1976, p. 126). En la Edad Media serían considerados auxiliares del hombre. Otra noción será la mencionada equiparación del animal como simples máquinas propias del periodo manufacturero. Para el propietario de la fuerza de trabajo del obrero, éste no se diferenciaría de los animales en tanto a instrumento; sin embargo, el obrero "hace sentir al animal y a la herramienta que no es un igual suyo, sino un hombre". Por ello "Se complace en la diferencia que le separa de ellos a fuerza de maltratarlos y destruirlos pasionalmente" (*Ibid.*, p. 126).

Para Francis Bacon, la razón es la capacidad humana que permite dominar la naturaleza, siendo el conocimiento científico y la ciencia los instrumentos esenciales para su dominio y transformación. Esta intencionalidad dominadora, ya sea para la autoconservación y defensa de nuestro ser (Hobbes, 1651) (Locke, 1662) (Spinoza, 1981) (Freud, 1927), ya sea por una consecuencia "lógica" (Descartes, 1641) (Leibniz, 1992, 2001), determina y facilita esa separación y por tanto esa especificidad a la que nos referíamos al final del apartado anterior. A su vez, existe una vinculación intrínseca entre Razón y Verdad. La razón es un "don" recibido por Dios contenedor de la posibilidad de Verdad. Así, la razón permite distinguir entre lo verdadero y lo falso, determinando la verdad y sus condiciones, pero también los caminos correctos por los que transitar -véase en un sentido grecolatino, de moralidad cristiana, o de imperativo categórico kantiano-. Es interesante citar en este sentido lo que Aristóteles en su *Ética*

Nicumaquea resalta acerca del uso y conciencia de una razón práctica que orienta y expresa lo que hay que desear, de la manera que hay que desearlo y en las circunstancias en las que hay que desearlo, o lo que Sócrates sentencia en *Los recuerdos* de Jenofonte: "Sólo los hombres temperantes son capaces de considerar entre las cosas aquellas que son las mejores, clasificarlas por género en la teoría y en la práctica, escoger las buenas y abstenerse de las malas" (Jenofonte, 1993, p. 97). La templanza, virtud por la cual se "dominan los deseos y los placeres", se "manda en ellos", se "ejerce poder sobre ellos", aparece como salvaguarda del propio ejercicio correcto de la razón. Así, Aristóteles incide en la figura del temperante como aquél que "sólo desea lo que prescribe la recta razón", así como "el deseo del placer es insaciable y todo lo excita en el ser desprovisto de razón" (Aristóteles, 2004, p. 74). Por tanto, si de la razón depende el conocimiento cierto y evidente, la posibilidad de todas las ciencias parte del conocimiento de la razón. Esta consideración esgrimida por Descartes tiende un puente entre él y los aportes sobre naturaleza que extiende Bacon. Por ello, no es de extrañar que Locke, entre otros, determinase la razón como garantía del conocimiento de la verdad, a partir de su otorgamiento por Dios. Descartes recogerá, con su matiz, otra cuestión heredada de Aristóteles: la duda sistemática al mundo sensible. Descartes, siguiendo las tesituras anteriormente expuestas en este apartado, veía la dimensión sensible como engañosa e incluso como una suerte de simulación de lo cierto o verdadero. El testimonio que se desprende de los sentidos, de lo percibido, se traduce en una diversidad de impresiones que provoca el mismo objeto bajo diferentes circunstancias "no se puede decidir cuál de ellas o si, en general, una de ellas encierra la verdadera esencia de la cosa". Esta situación o comprensión podría parecer coherente en cuanto la realidad y la verdad sobre ella ha de ser una. Ya que como Dios hay uno, Razón habría una, pudiendo existir sólo "un tipo de" o una Verdad. Por tanto, la

exclusión de los sentidos como garantía de certeza «es lógica». De ese modo, "el entender", "el razonar" el cerebro, vinculado a un órgano dominante y superior, ordenador de las distorsiones de las dimensiones o realidades sensibles, como emulador del hacer divino, termina por ser traducido en las "formas cotidianas": *estar a la cabeza de*, *ser cabeza de*, etc. Así entendemos por qué Salisbury en el siglo XII establecía el gobernante de una ciudad o un estado como el cerebro/cabeza en el cuerpo. Cuestión que con anterioridad ya expuso Platón en su *República*. El que toma decisiones, se diría, y mantiene un control, en este aspecto y según la duda cartesiana hacia los sentidos, tras la tentación casi demoníaca, que éstos provocan. Los sentidos, vinculados a las pasiones, nos muestran el camino hacia la animalidad (Aristóteles, 2004) (Spinoza, 1981), cuestión que el cerebro humano racional, parece, desde luego, evitar. A este respecto Kant considera que el hombre, aún perteneciendo únicamente al mundo sensible, en su razón tiene "una misión más elevada". El hombre no sería "totalmente animal para ser indiferente a todo cuanto la razón dice por sí misma y usarla sólo como instrumento para satisfacer su necesidad como ente sensible", Si la razón no fuera superior "en el valor sobre la animalidad", si solo hubiera de servirle de "manera especial" para aquello para lo que "el instinto hace en los animales", entonces tan solo "la naturaleza se habría servido para pertrechar al hombre con vistas al mismo fin a que destinó a los animales, pero sin destinarlo a un fin superior" Un comentario frecuentemente atribuido a Kant refiere que "Si el hombre no debe ahogar sus sentimientos, tendrá entonces que practicar la amabilidad hacia los animales, ya que aquel que es cruel con los animales se vuelve tosco en su trato con los hombres. Se puede juzgar el corazón de un hombre por su trato a los animales" (Kant, E., 2003, p. 55). Comentario no carente de condescendencia, pero de primer e importante consideración al animal. Sin embargo, esta conmiseración es limitada, y en otros pasajes

encontraremos reflexiones como esta: "El respeto se dirige siempre a personas, nunca a cosas. Las últimas pueden despertar en nosotros inclinación y aun cariño si son animales (por ejemplo, perros, caballos, etc.), o también temor, como el mar, un volcán, un animal de presa, pero nunca respeto." (*Ibid.*, p. 68)

La estratificación aristotélica que comentábamos con anterioridad, se repite en la monadología leibniziana (Leibniz, 2001), donde se vuelve a jerarquizar la naturaleza: en primer lugar se encontraría la mónada divina –Dios- creadora de las restantes; en segundo lugar, la mónada vital –ángeles-; en tercer lugar, mónadas espirituales –seres humanos-, mónadas sensibles –animales-, mónadas vegetales –plantas-; y en cuarto lugar, las mónadas inorgánicas. Dentro de las mónadas espirituales vuelve a plantear una gradación, en este caso: mónadas simples –las de la materia-, mónadas con memoria –animales no humanos-, y mónadas dotadas de razón –seres humanos-. Vuelve a identificarse la dimensión pasional o sensible como inferior, frente a la razón que regularía esos comportamientos inducidos por lo sensible. Esta problemática de los sentidos ya la exponía Platón en su dualismo, donde los seres humanos tendrían dos partes claramente diferenciadas: el cuerpo y el alma. El cuerpo sería nuestra parte inferior, la que provocaría constantes problemas, tensiones y deseos innecesarios; mientras que el alma sería la parte superior, siendo una de sus partes claves la razón, situándose, según él, en la cabeza. El animal no humano trataría la realidad desde los sentidos directa y únicamente, mientras que el ser humano interpretaría la realidad de los sentidos dándole un significado racional. Esta duda, tratada en Descartes como «duda metódica», finalmente fue resuelta con la metáfora del Dios Engañador y del Genio Maligno, deviniendo en otorgar al ser humano la existencia. Si Dios es un ser bondadoso y mi razón es otorgada por Dios, mis pensamientos no podrán ser engañosos,

pues Dios es bueno. Es lo único “tangible” que corrobora mi existencia, por tanto: “*cogito ergo sum*”. Esta afirmación, entendiéndola únicamente posible en el ser humano por su racionalidad, desembocaría en la *inexistencia* del resto de seres; además, el conocimiento del mundo externo (externo al ser humano, se entiende), se explicaría a través de la metáfora del espejo: Dios hace que las estructuras del mundo se reflejen en las ideas de la razón humana, por tanto esto ratificaría la existencia única del ser humano. Esta *inexistencia* reflectada posibilitaría, entonces, la objetualidad de lo enmarcado como “Natural” (Locke, [1690] 2004). De hecho, tal y como apunta Heidegger en su explicación del *Dasein*, podríamos decir que si el animal no humano no puede razonar, entonces no puede morir; esto sería: morir en el poder vivir, pues, en sí no viviría, por lo que tampoco *podría* morir.

En el caso de la filosofía analítica, como continuadora de los postulados Leibzianos, cabría citar a Ludwig Wittgenstein quien afirmó su deseo de “[...] considerar aquí a los seres humanos como animales; como un ser primitivo al que le suponemos instinto pero no razonamiento. Como una criatura en un estado primitivo. Cualquier lógica es suficientemente buena como medio de comunicación para un primitivo, no debemos avergonzarnos de ello. El lenguaje no deriva de un proceso de razonamiento” (Wittgenstein, L., 2002, p. 325). Aunque lo novedoso en este caso será una vuelta de tuerca al determinar que la razón quedaría constituida a través del lenguaje, lo cual puede resultar un tanto contradictorio si se asume al menos que el humano parte de bases no racionales, más cuando el propio *Tractatus Logico-philosophicus* lo contradice en multitud de las proposiciones planteadas. Se entiende así que el propio lenguaje es la base fundamental que constituye la realidad (Janik, 2001, p. 11-12).

Spinoza, por su parte, entiende el ejercicio de la razón como un despliegue de conocimientos a partir de un principio original del que se desprenden todos demostrativamente, pudiendo organizarse de forma automática en teoremas y definiciones concretos. Cuando Spinoza establece la idea de Dios en su *Ética*, recuerda a lo que finalmente los racionalistas contemporáneos, y en general, entienden como razón: Dios como la sustancia única, que existe en sí y es concebida por sí; por tanto, lo que para existir no tiene necesidad de ninguna otra realidad, y para ser no necesita otro concepto, es infinita ya que no hay ninguna otra sustancia que la limite. Así se termina entendiendo la Razón, una sustancia única que existe en sí y es concebida por sí, por tanto es infinita ya que no hay ninguna otra sustancia que la limite, al menos en principio. En este caso parece ser propósito sustituir la debilidad de la pasión por el poder de la razón como guía del ser humano. Únicamente serían condenables las pasiones que no se dejan de ningún modo transformar (podríamos decir controlar) por la razón. Así, el ser humano para alcanzar la perfección moral operará pasando del conocimiento inadecuado y confuso por el que está sujeto a las pasiones, al conocimiento adecuado y claro por el que se hace libre. Sin embargo, como planteará Deleuze "Spinoza nunca define al hombre como un animal racional, define al hombre por lo que puede, cuerpo y alma. Si digo que «racional» no es la esencia del hombre sino que es algo que el hombre puede, la cuestión cambia totalmente: lo «no racional» es también algo que el hombre puede. Nunca un moralista definiría a un hombre por lo que puede. un moralista define al hombre por lo que es. A nivel de un animal vemos muy bien el problema" (Deleuze, G., Ed. Elec.), pues éste, dirá, se define por lo que es. Aunque habría que matizar teniendo en cuenta las tesis derridianas, al contemplar que las definiciones de lo humano, tienden a plantear lo que no es o lo que no puede, dependiendo de los autores y discursos, el animal respecto al humano, o viceversa.

Lo que llama la atención en la continuidad difusa de este discurso o este entender lo humano y lo no humano, es la triple condición de *ser* del humano: Ser Vivo, Ser Animal y Ser Humano. Es la categorización oculta, implícita, de nuestro entendimiento de ser-nosotros; en la cual «ser humano» se sobrepone a las dos categorías anteriores, otorgando la existencia (lingüística) únicamente al ser humano, que se dice así mismo "ser" en su nomenclatura referencial. No existe el "ser perro", el "ser gorrión" o el "ser hipopótamo"; sólo aparece el "ser humano". Y se termina entendiendo "lo demás" como extensiones, despliegues, ornamentos, el espacio y sus vidas, del y hacia el humano. Discursivamente el humano es *ser* en cuanto humano *es*. "El Ser Vivo", simplemente indica la categoría biológica del vivir; "El Ser Animal" la categoría sensible del padecer; mientras que la categoría humana reordena las dos anteriores en una "estructura" de carácter ulterior que orienta la vida biológica y controla su sensibilidad, de tal forma que "El Ser Humano", como categoría, en extensión, supone un ser racional, simbólico, cultural, temporal, y por tanto histórico.

Hegel afirma que la 'razón' es para nosotros nuestra herramienta de diferenciación, lo que son los atributos físicos en los animales, ya que: "Las características diferenciales de los animales, por ejemplo, se toman de las garras y los dientes, porque, en efecto, no es solamente el conocimiento el que así distingue a unos animales de otros, sino que los animales mismos se separan así por sí mismos; mediante estas armas, el animal se mantiene para sí y se separa de lo universal" (Hegel, G. W. F., 1966, p. 94). Y a su vez esboza un orden natural: "En cambio, la planta no llega al ser para sí, sino que sólo toca a los límites de la individualidad".

Según Kant no existe "motivo para atribuir a otros entes racionales otra clase de representación". Kant nos menciona que "en la naturaleza inanimada y en la simplemente animal, no hallamos fundamento alguno que nos haga concebir una facultad que se halle condicionada de manera distinta de la meramente sensible" (Kant, E., 2005, p. 345). Kant realiza una afirmación con respecto a nuestra imposibilidad de conocer otros modos de representación distintos a los humanos: "pues por la sola circunstancia de que no conocemos otros entes racionales que no sean el hombre, tendríamos derecho a suponer que son de tal índole como nosotros nos conocemos a nosotros mismos, es decir, los conoceríamos realmente." (Kant, E., 2003, p. 11)

Esto conduciría al propio Kant a la imposibilidad completa de aplicar nuestros modos de representación a la realidad, ya que cuando diferentes estilos de pensamiento discuten sobre "por ejemplo, las características de hombres, animales o plantas [...]" (según infieran por ejemplo razones singulares o de herencia para explicar características, o generales y de estructura ideal de la naturaleza) la consideración real y oculta del objeto, se halla "demasiado oculta a ambas partes como para que puedan hablar basándose en el conocimiento de la misma". "las diferencias que nosotros suponemos pequeñas suelen ser en la naturaleza mismas tan enormes, que no podemos contar con que tales observaciones [...] revelen verdadera intencionalidad en la naturaleza" (Kant, E., 2005, p. 399). En otro pasaje, Hegel nos ilustra otro razonamiento diferente sobre dicha incapacidad en elaborar nuestras proyecciones sobre el animal: "Si [...] el observador se entrega, a la obra de determinar relaciones, basándose para ello, en parte, en el fundamento racional universal de que lo exterior es la expresión de lo interior, y en parte apoyándose en la analogía con los cráneos de los animales -que, aunque puedan tener, ciertamente, un carácter más simple que los

humanos, es al mismo tiempo tanto más difícil decir cuál tienen, ya que para la representación de cualquier hombre puede no resultar tan fácil adentrarse certeramente en la naturaleza de un animal" (Hegel, G. W. F., 1966, p. 127)

Por otro lado, menos frecuente pero interesante es encontrar en estos pensadores una asociación del mundo animal y su posible nivel de experiencia con una inversión negativa de la razón, un sumergirse en el mar de lo no racional, por tanto, mágico y perturbador de lo consciente que pudo suponer el delirio báquico, o lo heterodoxo y subterráneo de la noción poética del sublime en Lucrecio y hasta de la ‘naturaleza negativa de la razón’ en Demócrito, o Epicuro, a su vez fundamental para una idea sublime de naturaleza no espiritualizada (y paralela a la de Platón, Aristóteles, etc.) que tiene sus indicativos desde Pseudo-Longino, Leopardi, hasta Thoreau, de fuerte impacto en el Romanticismo (como contrapartida a la idea de razón conocedora en la Ilustración).

Este nivel ‘de sabiduría negativa y mágica’ a la razón (remitimos al inconsciente en Freud), este acercamiento nouménico, es expresado a su vez por Hegel: "A este respecto, cabe decir a quienes afirman aquella verdad y certeza de la realidad [Realität] de los objetos sensibles que debieran volver a la escuela más elemental de la sabiduría, es decir, a los antiguos misterios eleusinos de Ceres y Baco, para que empezaran por aprender el misterio del pan y el vino, pues el iniciado en estos misterios no sólo se elevaba a la duda acerca del ser de las cosas sensibles, sino a la desesperación de él, ya que, por una parte, consumaba en ellas su aniquilación, mientras que, por otra parte, las veía aniquilarse a ellas mismas. Tampoco los animales se hallan excluidos de esta sabiduría, sino que, por el contrario, se muestran muy profundamente iniciados en ella,

pues no se detienen ante las cosas sensibles como sí fuesen cosas en sí, sino que, desesperando de esta realidad [Realität] y en la plena certeza de su nulidad, se apoderan de ellas sin más y las devoran; y toda la naturaleza celebra, como ellos, estos misterios revelados, que enseñan cuál es la verdad de las cosas sensibles" (*Ibid.*, p. 43).

Otra de las cuestiones que se mencionan o que se tienen en cuenta a la hora de excluir al resto de seres de cualquier capacidad racional, cualquier capacidad que tenga implícita un proceso metacognitivo, es la alusión constante en la filosofía a la incapacidad del animal no humano de responder. Para Descartes, los animales están privados de las capacidades “naturales” que posibilitan dar respuesta, dar testimonio de, y dice que "aunque pudieran proferir palabras como nosotros, serían totalmente incapaces de hacerlo dando testimonio de que piensan lo que dicen" (Descartes en Derrida, J. 2008, p. 95). La reacción que describe Descartes se encuentra íntimamente relacionada con la desgracia, el miedo, el dolor, que el animal padece. Estos signos establecen una comparación entre las pasiones del animal y las pasiones del ser humano, que terminaría por suponer que el animal padece dolor, pero no lo sufre, no lo procesa emocionalmente; distinción ésta, la de la emocionalidad de las pasiones, que ha venido siendo recurrente dentro de los círculos académicos que estudian procesos cognitivos, así como una buena parte de la disciplina psicológica. La conclusión es la que Derrida expone al plantear que se entiende que los animales "imitan sin comprender o sin pensar y, sobre todo, sin responder a las preguntas que se les plantean. Los animales no responden [...]" (Derrida, J., 2008, p. 69). Como dice Derrida en su alusión al cuento de *Alicia en el país de las maravillas*, los animales no responderían porque siempre responden lo mismo. "Lo que cuenta, en el habla, sería ante todo el intercambio o la pareja pregunta/respuesta" Gran preocupación la de la respuesta/pregunta que no deja de

ser una insuficiencia comunicativa, que parte de que al igual que el perro, por ejemplo, no entiende un «Hola», *en cuanto* «Hola», nosotros no entendemos «Guau», *en cuanto* «Guau». La dicotomía respuesta-reacción vuelve a señalarnos una cuestión de pasividad-actividad, y una significación de los procesos metacognitivos que se presuponen únicamente al humano. La cuestión de la pasividad-actividad que viene pareja a la condición de posibilidad de conceptos como "autonomía", "libertad", "avanzar", "decidir", o "elegir", en Heidegger se mantiene en varias claves. Por un lado para Heidegger comprender no es simplemente una actividad humana entre otras, sino la estructura ontológica fundamental del hombre que, en toda acción, no hace más que proyectarse de diversas maneras. Comprender es la sustancia de toda manifestación humana. Es lo que Heidegger trata de decir cuando afirma que el modo propio de ser del hombre es existir como intérprete o desvelador del ser. Y en este sentido, volvemos a hacer hincapié en la significación proactiva que Heidegger le otorga al ser humano como configurador de mundo. La condición de posibilidad de la existencia, pasa por poseer la capacidad de pensar y de razonar. Siempre en términos de existencia, en este aspecto, del *Dasein* heideggeriano, del ser-ahí; de la percepción del tiempo, una percepción del tiempo, una explicación de esa abstracción, desde el punto de vista europeo, alemán... humano. Heidegger establece una separación, en este caso, una jerarquía valorativa, en relación con la percepción e interrelación con el tiempo, un tiempo no cronológico. Un tiempo no cronológico que el animal (en general) no podría alcanzar a comprender o relacionar.

Así, la posibilidad de respuesta en el ser humano, deviene de una posibilidad previa que nos conduce hacia el lenguaje como potencialidad, no ya comunicativa, que también, sino como estrategia fundamental del pensar. Así, para Kant, el hombre, el ser

humano, es aquel que "puede tener el Yo en su representación"; el Yo en sentido lingüístico, en el sentido referencial que otorga el lenguaje. También dice Kant, en Derrida "la persona es un ser absolutamente diferente, en rango y dignidad, de esas cosas que son los animales irracionales. [...] Sobre dichos animales irracionales, puesto que son cosas, tenemos poder y autoridad" (Kant en *Ibid.*, p. 113); al final todo ello se desprende, en Kant y otros, de la posibilidad de la persona de (auto)nombrarse, (auto)reconocerse y ser reconocido por otro sujeto-persona, entre otras cuestiones ya señaladas. Kant argumenta el Yo-persona, con la existencia generalizada de un Yo lingüístico existente en todos los idiomas humanos. Es una semiótica de carácter lingüístico, y dice: "todas las lenguas, cuando hablan en primera persona, deben pensar ese Yo aun cuando no lo expresen con una palabra particular". Ese Yo, lingüísticamente, demuestra un existo, de esta forma Derrida dirá que la "[...] conclusión garantizada de certeza absoluta, aquella cuya consecuencia debe seguir sin la menor duda, no puede llegar sino tras un «pienso». Pasa, por lo tanto, del «pienso» al «existo» o del «pienso que vivo» (aunque sea falso) al «existo», y no del «vivo» o «respiro» al «existo»" (*Ibid.*). Es interesante esta apreciación por aparecer el «pienso» como elemento posibilitador; la analogía entre el animal y el humano, en el respiro, y en el vivo, podría ser clara en este caso; sin embargo, la capacidad del pensar, del ser consciente de que se respira, de pensar que se vive, potencia la conclusión de que *se* existe.

Aun así, la aparición de la semiótica a principios del siglo XX, y su hegemonía académica a través de los modelos estructuralistas de mediados del mismo siglo, en la década de los 40 y 50, estableció formalmente que las especies animales no humanas eran capaces de llevar a cabo modelos comunicativos no basados en el signo, pero sí en

formas semejantes. Lo que se denominó zoosemiótica. Charles Mounin (1959/1972) aborda esta cuestión desde las teorías que arrancan principalmente con Saussure, que consideraba el lenguaje como un modo de comunicación puramente humano, al plantear que era el único ser capaz de generar una doble articulación en el lenguaje, amparándose en la teoría de André Martinet. Esto es que el lenguaje de los humanos se divide en monemas, que contienen significado, siendo la primera articulación del lenguaje; mientras que la segunda articulación sería la descomposición de estas unidades dando lugar a los fonemas, que carecen de significado.

Ciertamente, los análisis de los teóricos estructuralistas Saussure, Bloomfield o Sapir según Mounin no podrían establecer una diferenciación entre los sistemas de comunicación humanos en relación a los de otras especies animales, por lo que defenderá la discriminación y la creación de criterios diferenciadores entre los humanos y *las otredades* animales a través de la semiótica.

Uno de los primeros análisis de corte comunicativo entre no humanos, sería el de la danza de las abejas que descubre Karl von Frish y que abordarán los estructuralistas Émile Benveniste y John Lotz. En este caso se concluyen una serie de aspectos que serían muy importantes dentro de un análisis estructural clásico y cerrado. El más importante sería en este sentido que el baile no genera una respuesta, sino una conducta, y que el mensaje que genera esta danza no genera otro mensaje. Por ello según Benveniste las abejas establecen una comunicación a través de la situación objetiva, pero que no existiría una relación necesaria entre esta dimensión objetiva y la forma lingüística, lo que devendría curiosamente en un símbolo en el sentido pierciano, aunque no lo reconociesen como tal. Además la forma del baile sí que guarda, según el

análisis de Lotz, un sistema en el que existen dos Signos que operan como un icono que establece una cartografía del terreno.

Por otra parte y aunque no abordado por ningún lingüista en los años 50 estaría la comunicación a través de sonidos en los cuervos. Estudio iniciado por Gramet y con una finalidad puramente funcionalista (espantarlos de los cultivos). Estos gritos generan estímulos concretos al igual que los movimientos que establecen las abejas en su baile. Según Mounin y, derivado de la teoría de la doble articulación de Martinet, estos modos de comunicación no serían propiamente lingüísticos, pues la reacción es siempre unívoca y no se podría establecer una respuesta generada a través de un sistema de signos (monemas y morfemas) contextualizables o variables, que es lo que se consideraría la primera articulación, aunque mantengan el mismo significado a pesar de aludir a distintos significantes. Es un sistema comunicativo en el que sólo está presente una suerte de segunda articulación que, aunque según la proyección humana carece de significado en sí misma, vendría a actuar como un operativo relativamente automático.

Esta cuestión lingüística no ha sido superada, de hecho en la última década se ha mantenido la conceptualización de la capacidad semiótica como exclusivamente humana siendo fundamental como posibilitadora de cultura, y es aquí donde la representación gráfica como registro del signo juega un aspecto fundamental.

En relación al aspecto fónico del lenguaje, la cuestión gramatológica también es importante como forma de representación gráfica de éste (Derrida, 1986). Ciertamente este problema no tiene una implicación directa en la cuestión puramente semiótica en las formas de comunicación de otras especies y una crítica a la zoosemiótica como

cuestión diferenciadora. Aunque sí en la importancia de formas de registro como ejercicio cultural. Es este aspecto, y la necesidad de encontrar unas formas análogas entre distintas especies animales en relación a la forma de comunicación humana, el principal problema; y más encontrando la necesidad de dismantelar el concepto de zoosemiótica, estableciendo un análisis del acto comunicativo según la especie, pero sin un marco general que lo diferencie de lo humano.

Y entonces, el animal está, se encuentra, atrapado; el ser humano se puede desencadenar de sus cadenas prietas, bien apretadas. Es una suerte, la del ser humano, siempre llamado “hombre”, tener libertad, ser capaz de ser libre. Y así lo demuestran tantísimos autores que ven en el (su) ser humano una revelación en sí misma. Los marcos que se plantean, estáticos por mucha libertad que se le quiera otorgar al humano, siempre se exponen amplios. A modo de ironía podríamos decir que amplia es la libertad que Dios otorga al ser humano, y al darle una libertad retornable, le seduce con su “libre albedrío” y su “posibilidad de elección”. Le otorga, asimismo, responsabilidad, que no es otra cosa que tener capacidad de respuesta, ser poseedor de ella; cuestión que desde Descartes a Lacan (parafraseando a Derrida), se repite en diversos textos, contraponiéndolo al automatismo del animal que simplemente reacciona; aunque Descartes llegue a manifestar lo siguiente: "¿Qué es, por consiguiente, lo que creí ser aquí delante? Sin dificultad he creído ser un hombre; pero ¿qué es un hombre? ¿Diré que es un animal racional? No, ciertamente, pues después habría que buscar qué es animal y qué es razonable y así, con una sola cuestión, caeríamos sin darnos cuenta en una infinidad de otras cuestiones más difíciles y embarazosas y no me gustaría abusar del pocotiempos y tranquilidad que me quedan empleándolos en desentrañar semejantes sutilezas" (Derrida, 2008, P. 89-90.). Esto nos podría recordar a Burke cuando decía,

relativo al individualismo, aquello de: "Sabes, en cuanto al individualismo, no me creo nada de lo que dije con anterioridad, pero no lo reconozco: ¡Le gusta tanto a la gente!" (Blanco Trejo, p. 14, 2002). O a la pregunta que Llewelyn realiza a Lévinas respecto a la posibilidad de rostro en el animal, a lo que Lévinas contesta: "No puedo decir en qué momento tenemos el derecho a ser llamado «rostro». El rostro humano es totalmente diferente y sólo a toro pasado descubrimos el rostro de un animal. No sé si la serpiente tiene rostro. No puedo responder a esa pregunta. Es preciso un análisis más específico" (Derrida, 2008, p. 129).

Así, la responsabilidad otorga derechos, junto a los derechos aparecen las obligaciones y deberes. Una (co)responsabilidad (de)marcada y (de)limitada. Así, aunque a Spinoza, por ejemplo, un mundo de interminables libertades le suponga, en su geométrica cosmovisión, inviable, impensable, pues los caminos de Dios, al final, resultan inescrutables; la libertad es necesaria para auto-bio-grafiarnos en relación a otro que hemos denominado "El Animal". Para representar nuestro «yo» en una vida que nosotros mismos hemos dibujado y desdibujado. Podemos pensar que el ser humano se presenta, figurativamente, como *libertad*, mientras que el animal representa el sometimiento al que está enquistado el animal por su mecanicidad y automatismo –en sentido kantiano y cartesiano–, así como a representar figurativamente la parte esclava de nuestro, supuesto, ser. Es decir, aquella que, esencialmente, no es libre.

Nuevas Perspectivas

Volviendo al tema central del trabajo, el concepto cultura no sólo resulta necesario su estudio por la posibilidad de que sea inexacto, por la incapacidad de ver a otras especies como poseedoras de cultura, o por el antropocentrismo circundante, sino que además resulta imprescindible su estudio tras haberse convertido en lo que otros autores denominan “*misconceptions*” (Olson y Torrance, 1996; Coll, Palacios y Marchesi, 2001) o “teorías implícitas” (Pozo, 2006).

La cultura, a día de hoy, se ha transformado en un concepto de cuya existencia se conoce, pero que resulta tremendamente difícil definir. Y aunque creamos conocer lo que significa el concepto, finalmente se ha convertido en una creencia, en una concepción implícita. Por todo ello, vemos necesario la reconfiguración del axioma, tomando en consideración los numerosos avances que se han ido produciendo en los últimos años en campos como la zoología, las ciencias cognitivas, o del desarrollo. Este enfoque nos permitirá interrelacionar las ciencias humanas con, las comúnmente llamadas, ciencias animales, en aquellas materias donde convergen ambas disciplinas.

No debemos olvidar, por supuesto, que todos estamos condicionados por nuestras propias concepciones y tendencias implícitas (procedentes de nuestras respectivas especialidades, ambientes de desarrollo, tradiciones...) que moldean el planteamiento y desarrollo de cualquier estudio que se lleve a cabo. No por ello debemos desistir en nuestro intento, pues existen alternativas que pueden ayudar a mitigar este problema, como es la multidisciplinariedad, esencia de nuestro trabajo. Esta metodología permite

un diálogo entre campos, como las humanidades y las ciencias naturales, que facilita una retroalimentación que enriquece a ambas partes.

Por otro lado, no sólo se han ensalzado las virtudes y los atributos del ser humano, sino que numerosos autores han infravalorado las mismas de otras especies animales, puesto que les han conferido cualidades de autómatas. Y es que aunque existe una tendencia moderna a estudiar la “non human culture”, existen todavía disciplinas como la etología, que se encarga del estudio del comportamiento animal (refiriéndose a todas las especies animales, exceptuando la humana), abordándola desde la perspectiva de que los animales reaccionan a estímulos de la misma forma que un receptor celular interacciona con un ligando o una sustancia cambia de color a variar el pH. En cualquier caso parece que sigue existiendo la consideración de que los animales, al igual que las plantas o las células, están “diseñados” de forma que interaccionan con el medio en reacción a los cambios que surgen en él, con el fin de que su carga genética pueda llegar a la siguiente generación, lo cual niega rotundamente la posible existencia de una “intencionalidad”, como podemos apreciar en la definición de Richard Shweder en el apartado “Introducción”.

A su vez, no sólo debemos hablar de disciplinas como la etología, puesto que son las ciencias sociales y las humanidades las que atacan con mayor firmeza y a veces, con menos datos empíricos, la posibilidad de la cultura e intencionalidad animal. En palabras de Juan Ignacio Pozo, del libro *Nuevas formas de pensar la enseñanza y el aprendizaje*:

"Obviamente, otros organismos aprenden tanto de los objetos como de los congéneres, pero no pueden aprender a aprender y desde luego no pueden enseñar a otros, ya que no saben que saben ni saben lo que otros ignoran. Eso al menos es lo que argumentan, en nuestra opinión de modo convincente, Premack y Premack (1996)." (Pozo, 2006, p. 36)

Por supuesto, al referirse a otros organismos, como suele suceder en estas disciplinas, se refiere a vertebrados, y concretamente a primates. Curiosamente no suelen interesarse en otros vertebrados ni, obviamente, en invertebrados. Resulta interesante ver cómo buscamos siempre la analogía con individuos de otras especies lo más similares a nosotros, pues parece que al poseer una fisiología similar deberían comportarse de manera similar, y deberían en consecuencia poseer atributos cognitivos que les permitieran acercarse a nuestra “superior” psique. No parecen comprender que las numerosas diferencias perceptivas y de comprensión incapacitan al chimpancé a pensar y ver el mundo como un humano, al igual que el humano como un chimpancé (u otras especies); como decíamos anteriormente a raíz de la cita de Derrida, cuando ironizaba sobre las diferencias interespecíficas.

El espectro de audición o de visión, el número de neuronas, y las diferentes configuraciones estructurales, tanto a nivel celular como histológico, de las áreas cerebrales, son ejemplos de diferencias fisiológicas determinantes en cómo percibimos y comprendemos el mundo que nos rodea. Por ello debemos estudiar cada una de estas particularidades, y en ningún caso, considerar el ser humano como modelo referente, pues lo único que podemos afirmar con rotundidad es que es diferente. Al igual que numerosos autores a lo largo de la historia, debemos mirar al resto de mundos naturales

para aprender, debemos fijarnos en lo que nos rodea, para intentar comprender el problema que nos atañe, y si ya existe alguna solución. Al observar atentamente al resto de especies animales, intentando ver en qué nos parecemos y en qué nos diferenciamos, podríamos descubrir que esa “capacidad” que nos ha permitido sobrevivir, no es tan exclusiva de nuestra especie.

En este sentido, resulta interesante el estudio de los cetáceos, debido a que sus complejas pautas sociales y conductuales tienen un origen independiente a las de los primates, desarrollado en un ambiente completamente diferente (ambiente acuático).

Como ya vieron Hal Whitehead y sus colaboradores en el 2004, existen, y bien documentados, tres tipos de transmisión cultural en cetáceos: a) Transmisión horizontal: Se realiza entre individuos de la misma generación). Se ha podido observar este fenómeno en técnicas de caza novedosas o en vocalizaciones de delfines y orcas. b) Transmisión vertical (u oblicua): El estudio y análisis bioestadístico de los censos en combinación con el estudio de haplotipos o conjuntos de SNPs (polimorfismos de un sólo nucleótido), permiten distinguir con una buena validez científica, la presencia de transmisión cultural o de transmisión genética. c) Transmisión entre grupos.

Por otra parte, el uso de herramientas ha venido siendo un argumento que ha servido como uno de los pilares fundamentales en los que se sostiene la premisa de la superioridad humana, pues para la mayoría de entendidos es una capacidad exclusivamente nuestra. Por ello, resulta de especial interés la posibilidad de que otras especies puedan usarlas. Un ejemplo de ello lo encontramos en algunos delfines mulares (*Tursiops truncatus*) de SharkBay, en Australia.

Durante años se observaba que en ocasiones estos delfines llevaban una esponja (*Echinodictyum mesenterinum*) en el apéndice bucal. Los primeros estudios publicados el respecto se remontan a los años 80, pero no es hasta 1997 cuando aparece un estudio que empieza a sugerir la posibilidad del uso de herramientas en delfines (Smolker, 1997). Tras su estudio de campo, tan solo pudieron hipotetizar el motivo de portar tan singulares objetos: 1. Los delfines juegan con las esponjas de alguna forma; 2. Las esponjas contienen algún compuesto que usan los delfines (quizás con propósitos medicinales); y 3. Las esponjas son usadas de algún modo como herramienta de ayuda en sus técnicas de pesca. La hipótesis que más convencía a estos autores es la del uso de herramientas de pesca, pero sólo quedó como una hipótesis, que posiblemente utilizaba una pequeñísima proporción de delfines hembras de SharkBay.

En la búsqueda de conocer el motivo de dicho comportamiento, Krützen y sus colaboradores en el año 2005 dieron con la clave que nos ha permitido hablar del primer caso registrado de uso de herramientas en mamíferos marinos. Realizaron estudios genéticos de 185 delfines bien identificados, y genotiparon a cada uno de ellos para doce microsatélites hipervariables, un marcador genético de herencia biparental; y secuenciaron un fragmento de ADN mitocondrial para obtener haplotipos de cada delfín.

Una vez pudieron descartar todos y cada uno de los posibles mecanismos de transmisión genética, llegaron a la inexorable conclusión de que debe existir un mecanismo de transmisión ajeno a los genes, es decir, algún tipo de transmisión cultural.

Pero aunque los autores consiguieron demostrar que dicho mecanismo posee un sistema de transmisión cultural, y que se ha producido de manera independiente a la genética, aun quedaba por demostrar para qué servía. Este misterio lo consiguieron resolver en el año 2011 Patterson y Mann.

Descubrieron que los delfines que usan esta peculiar herramienta son capaces de explotar un nicho que ningún otro individuo de su especie o grupo poblacional es capaz de realizar. Esto se debe a que los delfines basan sus técnicas de caza en un mecanismo innato de ecolocalización. Este mecanismo, que funciona de manera análoga a un radar o sónar, permite conocer con un enorme grado de precisión dónde se encuentran las posibles presas, así como de su tamaño y forma. Y aquí reside la pieza clave de la cuestión, pues se ha demostrado que existen especies, como el *Parapercis nebulosa*, capaces de evadir este sistema de ecolocalización, situándose dentro del lecho marino.

De este modo sólo los individuos capaces de portar en su hocico el mencionado *Echinodictyum mesenterinum* son capaces de golpear el lecho marino, y así provocar la salida al exterior de los peces soterrados en él.

Además Krützen (2005, p. 8943) y sus colaboradores se atrevieron a plantear una definición de la “non-human culture” que dice así: "incluye tradiciones que son habituales en algunos individuos, pero no en otros, existiendo solapamiento de hábitats, dentro de la misma población, donde los datos genéticos y comportamentales son inconsistentes con el hecho de que estos individuos hubieran adquirido dicho comportamiento genéticamente".

La tradición es un elemento importante en nuestro análisis, pues suele considerarse como sinónimo de cultura, siendo, y a nuestro juicio, tan sólo un aspecto de la misma. La tradición se fundamenta en el aprendizaje social que, aunque es importante en diversos aspectos relacionados con la cultura, no es imprescindible. Debemos matizar que existen diversos modos de producción y realización de cultura, y ninguno debemos considerar mejor o superior a los otros.

Esta idea, de entender el “aprendizaje social” como factor necesario para la existencia de cultura, parece provenir de un antropomorfismo bien arraigado en los nuevos enfoques, desde las ciencias naturales, de los estudios culturales. Nos resistimos a entender un sistema cultural en especies que no se organicen de manera análoga a la nuestra, limitando la visión que tenemos de ella en el resto de animales no humanos.

Fuera de la clase *Mammalia* también existen ejemplos interesantes en relación a la cultura y al aprendizaje, como por ejemplo en el grupo taxonómico de las aves. Los ejemplos más conocidos, y utilizados para defender la existencia de la cultura no humana, han sido las narraciones del uso de herramientas en los cuervos (Cnotka, 2008); o su complejo sistema de comunicación, visto en el apartado *Razón, cultura y semiótica*, en alusión a los estudios en córvidos de Gramet.

No obstante, podemos encontrar otros casos menos repetidos, pero igual de interesantes, en otras especies avícolas. El caso de la ratona australiana azul (*Malurus cyaneus*), y su estrategia para evitar la parasitación del cuclillo de Horsfield (*Chalcites basalis*), presenta un atractivo extra en la búsqueda de los límites de la información

cultural. Su interés se encuentra en el momento en el que ocurre la transmisión de la información cultural, en este caso, del aprendizaje del canto de sus progenitores.

La familia de los *Cuculidae* es ampliamente conocida por albergar a numerosas especies nidoparásitas. Esto quiere decir que los padres de estas especies no cuidan a su pollada, sino que introducen sus huevos en los nidos de otras especies; los cuales, sin darse cuenta, alimentan a su cría hasta que esta puede valerse por sí misma. Algunas especies de cuco - como el cuco común (*Cuculus canorus*) - eclosionan antes que los huevos de la especie hospedadora, para arrojar los otros huevos fuera del nido, matando sus embriones. De esta manera, los padres parasitados centran sus esfuerzos en el polluelo del cuco, que suele requerir muchos más recursos alimenticios que los polluelos de las especies que parasita. Esto perjudica gravemente la viabilidad de la pollada de esa temporada y merma las energías de los desdichados padres adoptivos forzosos. Por ello, algunos hospedadores han desarrollado sistemas defensivos para detectar a crías de cuco, así abandonar el nido y probar con una nueva pollada. Se ha observado que estos abandonos ocurren con mayor facilidad en zonas donde ya se habían detectado cucos en nidos de otros progenitores -otro ejemplo susceptible de estudiar bajo la hipótesis cultural, en los términos que aquí se están trabajando-.

En el caso de *M. cyaneus*, su estrategia la llevan a cabo mediante el aprendizaje social y, en este caso, familiar. El canto, en muchas especies de aves, se transmite de una generación a la siguiente, formándose dialectos distintos entre grupos homoespecíficos geográficamente distantes. En esta especie, el canto sirve también como “contraseña” para que los progenitores puedan diferenciar los polluelos propios de los parásitos. Mientras los huevos albergan al embrión en desarrollo, los progenitores

cantan a sus futuros hijos. Éstos, aún a medio camino de su gestación, son capaces de oír y aprender el canto. Los cucos parásitos no tienen esta capacidad de aprendizaje durante su desarrollo embrionario. Por ello, tras la eclosión, sólo los polluelos de ratona serán capaces de imitar el canto de sus padres. El cuco, que entona otro canto distinto, se hace evidente para los hospedadores, lo que les permite reconocerle como parásito y abandonarlo (Colombelli-Négrel, 2012).

Todos los ejemplos trabajados anteriormente pivotan en la misma idea, ampliamente extendida y ya mencionada, de que la cultura es información aprendida socialmente, dentro de un grupo homoespecífico o entre grupos, siendo el mecanismo de transmisión la imitación y/o la enseñanza directa. Aunque algunos autores discrepan con los mecanismos involucrados en su transmisión - añadiendo otros tipos de aprendizaje social, como la emulación- las bases del planteamiento generalmente son las mismas.

Desde que Dawkins postuló la teoría memética en *El Gen Egoísta* (1976), la analogía entre la evolución biológica y cultural ha sido una constante en ciertos círculos académicos, sobre todo relacionados con la biología, psicología comparada o algún sector de la sociología. Existen muchas diferencias entre ambos tipos de evolución y transmisión, que debido al uso de esta analogía, parecen no resaltar algunos autores. Una característica importante de la evolución cultural, que difiere de la biológica, es la interpretación. La interpretación de la información aprendida es la formación, la construcción, de dicha información, basada en estímulos externos e internos a los organismos interpretantes. La interpretación está sujeta a muchos factores: desde los *misconceptions* y las experiencias previas, a las características fisiológicas nerviosas y

neuronales, o a las capacidades sensoriales y cognitivas. A distintos niveles, todos son “herramientas” para aprender del mundo externo e interno, entendido de un modo; o factores que modifican el aprendizaje, entendido de otro. Cuanto más semejantes sean en distintos organismos, más semejantes serán sus interpretaciones, además de facilitar intercambios de información entre ellos. Debido a esto, en la naturaleza ocurren con mayor facilidad intercambios de información aprendida en poblaciones de la misma especie, dando lugar a los llamados comportamientos tradicionales de un grupo animal o, también llamados, cultura de un grupo social -humano o no humano-. Pero el hecho de que ocurran más fácilmente dentro de una misma especie, no quiere decir que el resto de intercambios de información no existan, ni que no sean relevantes. Estos intercambios interespecíficos ocurren continuamente. Los organismos con capacidad de interpretar y aprender están en contacto constante con el medio, en sentido amplio. En ocasiones pueden ocurrir intercambios de información entre organismos más o menos alejados filogenéticamente. Existen muchos ejemplos en los que la asociación y transmisión de información entre especies tiene un gran peso adaptativo. Estas asociaciones interespecíficas se pueden encontrar en especies de animales alejadas filogenéticamente, como peces, pájaros o mamíferos.

Un caso bien documentado lo podemos encontrar en las comunidades multiespecie de cercopitecos (*Cercopithecus diana*, *Cercopithecus campbelli* y *Cercopithecus petaurista*) y colobos (*Procolobus badius*, *Procolobus verus* y *Procolobus polykomos*), como las estudiadas en el parque nacional de Tai, en Costa de Marfil. Estas especies de primate se asocian con un objetivo claro, como muestra el trabajo de Bshaty y Noë (1997), protegerse de depredadores. Esta hipótesis se apoya en estudios anteriores donde se observa que en otros territorios habitados por estas

especies, en los que la presencia de depredadores es baja o nula, el grado de asociación no supera al esperado por encuentros casuales (Whitesides, 1989). Este último trabajo también nos informa de que este comportamiento no se encuentra en todas las poblaciones, aunque compartan territorio con las especies antes mencionadas. Volviendo al estudio de Bshaty y Noë, estos investigadores observaron que en presencia de monos diana (*C. diana*), los colobos rojos (*P. badius*) llevan a cabo comportamientos que aumentan las posibilidades de ser detectados y atacados por depredadores. En este trabajo se estudiaron el número de veces que los colobos de las poblaciones de Tai estudiadas bajaban al suelo, donde se encuentran termiteros de los que se alimentan, y la frecuencia con la que realizaban observaciones de sus alrededores (más frecuentes cuanto más sensación de peligro tenían estos monos), en presencia y ausencia de los monos diana. Los resultados muestran que los colobos bajaron muchas más ocasiones al suelo en presencia de los diana, además de que estuvieron en un estado menor de alerta que en su ausencia. Y es que los monos diana son grandes detectores de depredadores, y rápidamente realizan sus llamadas de alerta (específicas para cada depredador) informando al resto de monos de distintas especies. Esto hace que no solo los colobos rojos intenten mantenerse cerca de ellos, sino otras especies de colobos y cercopitecos.

Los *C. diana* manejan un gran repertorio de llamadas y vocalizaciones, muchas de ellas dirigidas a informar a otros de la presencia de peligros, como en el caso anterior (hipótesis defensiva). Pero cuentan con más estrategias para evitar depredadores especializados en el sigilo, como pueden ser leopardos (*Panthera pardus*) o águilas coronadas (*Stephanoaetus coronatus*). Cuando estos monos detectan la presencia de estos depredadores saltan la voz de alarma, utilizando unas llamadas de larga distancia (Zuberbühler, 1997). Pero esta vez no solo van dirigidas a sus compañeros, sino

también a los propios depredadores. Estas llamadas están informando a los leopardos o águilas, que intentan acercarse sigilosamente, que han sido detectados. Cuando son detectados, el éxito de sus ataques desciende tanto que en la mayor parte de los casos optan por abandonar el intento. Esta hipótesis se ve respaldada por los resultados de estas investigaciones, en los que se observa que los *C. diana* utilizan esta llamada, diferente para cada depredador, únicamente al detectar depredadores con estrategias de caza sigilosas. Cuando, por el contrario, se enfrentan a chimpancés (*P. troglodytes*) o humanos (*H. sapiens*), que optan por estrategias como la persecución en el caso de los chimpancés o armas de fuego en el caso de los humanos, los monos diana no realizan este tipo de llamadas.

Otros ejemplos en este sentido podrían ser las estrategias de pesca cooperativa entre delfines y humanos en Santa Catarina, Brasil; la relación entre papiones sagrados y perros en Taif, Arabia Saudí; o incluso, la domesticación de especies animales por parte del *H. sapiens* (refiriéndonos al aspecto relacionado con la enseñanza y no con el genético). Entendiendo la información cultural de este modo, los casos interespecie no quedarían como excepciones, sino como evidencia de las peculiaridades de la cultura.

A modo de reflexión metodológica final

Efectivamente resulta un reto construir un espacio multidisciplinar donde cada investigador mantiene los vicios propios de su disciplina; donde existen, por tanto, múltiples formas de trabajar. Nuestra intención al conjugar áreas de conocimiento tan alejadas unas de otras, como historia y biología, por ejemplo, ha sido buscar la confluencia y el entendimiento entre las mismas. Comprender los lenguajes ajenos; las dinámicas *del otro*. Los recursos, finalmente, se muestran infinitos, al expandir los conocimientos hacia una búsqueda del reencuentro de la inquietud y de la pregunta, con una doble intención de ubicar nuestra responsabilidad con lo que ingerimos y proyectamos.

Sin embargo, en el presente artículo hemos notado, en su finalización, la consecuencia de los vicios mentados; observando que, quizás por inercia, hemos recaído en cierta parcelación académica a la hora de fragmentar el contenido en apartados *en disciplina*. Nuestra intención sería mantener la tendencia co(n)jugadora de espacios con el objetivo de ir conociendo el conjunto de las disciplinas participantes, buscando mayor integralidad y consiguiendo un contenido menos segmentado.

La decisión de poner en práctica una forma de estudio e investigación multidisciplinar con pretexto en los Estudios Culturales, parte de un interés común en un concepto que afecta a todas las disciplinas dada su problematización, y que aquí hemos querido trasladar.

Al final nos podemos arriesgar en la posibilidad de entender, matizadamente, la cultura, como la extensión de la forma-de-vida que un sujeto, por ende cultural, desarrolla en un espacio determinado e ilimitado por su posible expansión. Siendo conscientes de su potencial acumulación, –y aquí podemos llegar hasta la etimología del concepto, en su sentido de *cultivo* o el *hecho de cultivar*–.

En el caso de imbuirnos en “el sujeto cultural”, de entenderlo y reconocerlo, consideraríamos como factor clave o relevante el hecho interpretativo. La interpretación aparece y se manifiesta como elemento básico que posibilita lo cultural. Sujeta, ésta, a las capacidades fisiológicas codificadas en el genoma, terminamos accediendo al puente que une la vida, en su sentido biológico, con la vida, en su sentido cultural.

CAPÍTULO II

Deleuze, Derrida y Agamben: La frontera en el binomio animal/humano

“En el relato kafkiano ‘Informe para una Academia’, un simio, convertido no mucho tiempo atrás a la civilización, da cuenta, ante un público de formación burguesa, de la historia de su hominización. Mirando atrás, a su libre ‘simiedad’ en su vida animalesca, el animal humanizado se hace consciente de lo que ha perdido y ganado en la jaula de reclusión, en el trayecto de la selva africana a las ciudades europeas. Como un espejo parlante, un mensajero del lado animal, el mono refiere a su público la nueva, la verdadera determinación del hombre: ‘el hombre es el animal que no puede irse’. Lo que llamamos el hombre es, en verdad, la forma de vida aporética, sin salida. Es el ser que tiene que hacer algo consigo para soportar su falta de salida. La misma humanización es sólo ininteligible como la salida que el animal sin salida se procura en su huida hacia adelante vástagos de la metáfora, de la metamorfosis. En tanto, para hallar una salida, se empeñan en todo tipo de esfuerzos para ser otros, mantienen en marcha la historia de la especie como trabajo para salir adelante.”

Adolfo Vásquez Rocca.

Introducción de las alteridades

En este capítulo trataremos de pasear por la frontera, el umbral que roza y aparece en/entre los conceptos *humano* y *animal*; desde los planteamientos de tres autores, desde tres libros: el seminario *La bestia y el soberano* que Derrida impartió en el École de Hautes Études en Sciences Sociales, en París, durante el otoño de 2001 hasta la primavera de 2002; el libro de Agamben, *Lo abierto*; y finalmente el libro de Anne Sauvagnargues, *Deleuze, del animal al arte*. En éste último mentaremos a Guattari por ser compañero de análisis de Deleuze, y por ser citados, en el libro de Sauvagnargues, fundamentalmente, los textos que Deleuze escribió conjuntamente con Félix Guattari. Sería injusto, por tanto, desplazar al segundo en nuestros análisis.

Hemos escogido esta problemática por ser radical -original, *genos*, si se nos permite ubicar un comienzo-, en la aparición de la *alteridad* como la *otredad* de la norma, lo que Deleuze y Guattari establecen acertadamente, desde las tesis de Canguilhem, como anomalía, pero que se ha venido percibiendo como anormalidad -aquello que no tiene regla, que la contradice, a fin de cuentas que la desestabiliza-.

Lo animal ha supuesto la frontera del Otro en la continuidad del discurso cultural occidental, tras las proyecciones filosóficas que definían y constituían -discursivamente, narrativamente- al ser humano *en cuanto tal*. Aquellas apreciaciones filosóficas veían un sustento en la Otredad para dar forma al humano desde lo que *tiene* el humano, en relación a lo que no *tiene* el animal; se le dota al ser humano de capacidades y habilidades específicas tales como racionalidad; consciencia; semiótica; cultura; espiritualidad; ética; etc. Se define por tanto al animal, en este caso, como una totalidad opuesta a la humanidad en su conjunto, apareciendo ésta como una suerte de desprendimiento de su animalidad más *primitiva*; salvada ésta por su *progresión* y su característica civilizatoria, aquella que aparece como salvaguarda de la ética, la virtud o la moralidad -dependiendo del contexto histórico-; así como por la separación real entre un estado de naturaleza *salvaje* o *asalvajada*, de la cual escapamos, huimos, salimos para emanciparnos de una naturaleza que nos parece y se nos presenta como hostil, huyendo tras la civilización como estructura de relaciones "complejas", verticales, higiénicas, saludables, pulcras, buenas, éticas, ciudadanas, "iluminadas", blancas, proporcionales, estéticas, bellas...

Decía Aristóteles en *Política* que "entre los bárbaros, la mujer y el esclavo tienen el mismo rango. La razón es que aquello que por naturaleza manda, no lo tienen [por lo tanto, ni la mujer ni el esclavo tienen aquello que por naturaleza manda] y su comunidad no es sino la de una esclava y de un esclavo; por eso, los poetas dicen: «Al bárbaro el heleno tiene derecho de mandar»" (Aristóteles en Derrida, 2010, p. 399), la relación de dominación que aparece en Aristóteles respecto a lo no civilizado -lo bárbaro, *barbaroi*, incluyendo en este sentido tanto al esclavo como a la

mujer- es interesante por representar aquello extranjero, no civilizado, mismo sentido que el romano hacía de *barbarus*, tomado de la lengua griega, que establece los códigos de relación entre los pueblos según su forma de vida, su habitacionalidad -en términos deleuze-guattarianos-, en su *estar*. Hacemos hincapié en el sentido de *barbaroi* por ser ese concepto de extranjero el que nos interesa en este caso, pues alude a pueblos que mantienen formas de organización incivilizadas (en cuanto no hay figura civil o ciudadana), son propias de autócratas, u organizaciones basadas en linaje -hay que pensar que el origen del concepto estaba referido, principalmente, a los pueblos persas-, existiendo un término diferente para expresar "extranjero", *xénos* (del que ha derivado la palabra castellana xenófobo o xenofobia). Por tanto, nos quedaremos, en este sentido, con el concepto *barbaroi*, por sus semejanzas discursivas con *el animal en general*. Y en este sentido Agamben dirá: "Si en la máquina de los modernos, el afuera se produce mediante la exclusión de un adentro y lo inhumano, animalizando lo humano, aquí el adentro se obtiene mediante la inclusión de un afuera, el no-hombre a través de la humanización de un animal: el mono-hombre, el «*enfant sauvage*» o el «*Homo ferus*», pero, también y sobre todo, el esclavo, el bárbaro, el extranjero como figuras de un animal con formas humanas" (Agamben, G., 2006, p. 76).

Esta figuración atiende a una involución o estancamiento de culturas, aquellas que no han *progresado*, que se han mantenido en una suerte de "estado natural", que también aparece en términos relacionados con el *salvajismo*. La intención purificadora, "limpiadora", "higiénica", "salvadora" o "redentora", que posteriormente ha aparecido en los discursos occidentales respecto a otras comunidades humanas, han posibilitado imaginarios hostiles, fundamentalmente,

para con ellos, así como han posicionado ciertas formas organizativas, relacionales, etc., en lugares privilegiados, primándolas.

De esta forma se ha venido generando la norma del *cómo ha de ser*, y *cómo será*, subyugando otras formas-de-vida, convirtiendo las *otredades*, por tanto, en anormalidades, más que anomalías o, en términos foucaultianos, discontinuidades. A día de hoy podemos ver formas lingüísticas que nos acercan a estos presupuestos: "Se han quedado como animales"; "viven como animales"; "tienen costumbres bárbaras"; "no saben comportarse"; "tienen que cuidar sus formas"; "es un animal"; "son como bestias"; (se acentúa aquí el *cómo*, pues no lo son esencialmente, pero actúan *como* si lo fueran...).

No se han generado, desde la *animalidad*, alteridades únicamente vinculadas a distintos grupos humanos con culturas u organizaciones, formas-de-vida en definitiva, diferentes a la Civilización, o a los preceptos civilizatorios; sino que también han aparecido en el trato, relación, entre el hombre y la mujer. La mujer forma parte, en el constructo del concepto *mujer*, de esa alteridad. En este sentido, aquella separación con el animal, que introducíamos anteriormente, viene de la mano del hombre. Es él quien eleva a la especie en su totalidad -es él el que se presenta como ser racional-; hombre que da nombre a la especie como *Ser humano*, literalmente "existencia del hombre". Es observable, dicha alteridad, en aquellos debates continuos sobre la carencia o no de alma en la mujer; aquellos discursos que veían en la mujer un hombre al revés (Galeno); que decían de la mujer menstruante que marchitaba las flores al tocarlas, o agriaba el vino (Plinio el Viejo); que la menstruación sería semen en mal estado (Platón); que el vientre de la mujer era

un animal dentro de un animal (Areteo de Capadocia), o un animal enojado (Platón), etc. El recurso -implícito o explícito- de la *animalidad* aparece siempre como elemento discursivo peyorativo que rebaja al sujeto al que va dirigido. Decía Platón "que el hombre fue creado primero; la mujer fue el vástago de aquellos hombres «que fueron cobardes o llevaron malas vidas» y, por tanto, eran un símbolo de la degeneración [ir hacia atrás, hacia un origen primario, hacia la animalidad] de la raza humana [del hombre]. Una mujer era una mujer por su «incapacidad para fabricar semen». [...] El fluido menstrual era semen deficiente. La mujer era un hombre deficiente, capaz de proveer sólo la «materia» de un feto, al que el varón superior aportaba la «forma» y el «alma»" (Anderson, B. S., y Zinsser, J. P., 2009, p. 53).

De «Lo abierto»

Como ocurrirá en los dos textos siguientes, no abordaremos la totalidad del documento, sino que iremos a parar a aquello que pudiera intervenir en la frontera del binomio que tratamos como tal en la titulación. Así pues, tendremos más que ofrecernos a Agamben, tomar a Agamben de excusa para interactuar con otros, no ajenos, precisamente, a *lo abierto*. Es de esta forma como presentaremos las reflexiones que nos sugiere el autor, respecto, especialmente, a la concepción del *Dasein* y el «en cuanto tal» de Heidegger, y su implicación en la frontera (de)marcada. Aquello que nos ha parecido más pertinente a la hora de ubicar el texto de Agamben en este texto.

Sin embargo, antes de ello nos gustaría reflexionar sobre el discurso final. El discurso final de la Historia. Se ha planteado, a lo largo de la misma, desde el Antiguo Testamento hasta nuestros días, una concepción finita del mundo a través de nuestra lineal cosmovisión. Y si bien es cierto, hay diferencias sobre lo que entendía el Evangelio sobre el Fin de los Días, respecto a lo que pudieran plantear Kant, Hegel, Marx, Kojève o Fukuyama, lo cierto es que parece haber una obsesión con poner fin a la historia. La historia entendida como proceso, y aquí excluimos ya, en principio, las Escrituras, hacia adelante, con un fin claro que consistiría en la cima del progreso alcanzado por la Humanidad⁷³ y la llegada de la ecuánime igualdad. Resulta paradójico como desde el siglo XIX esta imagen idealizada del proceso y del final atiende a la resolución de los conflictos continuos de la historia humana a través de la llegada

⁷³ La analogía en este sentido con la religión podríamos encontrarla en la llegada al Paraíso, al Cielo, el Banquete de los Justos...

triumfal al máximo posible de una mejora sustancial de la Humanidad. Esto es la culminación de la codificación del Derecho tras el avance de Napoleón en Hegel-Kojève o la llegada final del Comunismo en Marx. En el caso de Kojève se observa una connivencia con los postulados hegelianos, planteando que lo sucedido a partir de 1806 sería una proyección del mismo Fin de la Historia por toda Europa y todo el mundo; muy al contrario la caída del Muro de Berlín y el triunfo del Capitalismo como elemento final de la Historia, seducen a Fukuyama. Todos ellos aluden a un Final de la proyección del progreso humano. En el caso, fundamentalmente, de Fukuyama al plantear el Final de la Historia, como final de la lucha de clases, la victoria del Capitalismo sobre el resto de sistemas, su extensión hacia el futuro, etc., ha sido una postura enormemente denostada, por obviar múltiples conflictos y situaciones que se estaban viviendo y que se darán a partir de los años 90 con mayor profundidad. Sobre todo, las afirmaciones relativas al ejemplo estadounidense como una suerte de paraíso sin clases; la constitución mental de un sistema de pensamiento único al desplazar las ideologías en general como espacios caducos de pensamiento; etc. Desde luego, este marco de actuación construye categorías de pensamiento que excluyen espacios de huida, pues al determinar que no existe más posibilidad de cambio -ya que la propia idea de Fin de la Historia alude a una progresión, o avance, hacia una meta que se transforma en modelo único-, las realidades subalternas, las realidades constreñidas, la sociedad esclava en su conjunto, habría de mantenerse impasible, inalterable y cabalgar ante la evidencia con cabeza gacha. Ante esta situación parece que los portadores de tales discursos fantasean con aquello que dejaba caer Derrida en *Espectros de Marx*: "Este discurso dominador tiene, con frecuencia, la forma maníaca, jubilosa e *incantatoria* que Freud asignaba a la fase llamada triunfante en el trabajo del duelo. La incantación se repite y se ritualiza, mantiene y se mantiene con fórmulas,

como prescribe toda magia animista. Vuelve a la cantinela y al refrán. Al ritmo de un paso cadencioso, clama: Marx ha muerto, el comunismo está muerto, bien muerto, con sus esperanzas, su discurso, sus teorías y sus prácticas, ¡viva el capitalismo, viva el mercado, sobreviva el liberalismo económico y político!" (Derrida, J., 1998, p. 63).

Kojève advierte de la situación contradictoria que experimenta en Japón, donde observa una dirección diferente al posthistoricismo estadounidense. Kojève ve en Japón un lugar, quizás no espacial o suficientemente tangible, del fin del final -como sugiere Derrida-, "lo único que Kojève cuestiona es la idea de que este fin americano represente, por así decirlo, la última figura de lo último, a saber, del "fin hegeliano-marxista de la Historia como presente y no como porvenir. Al revisar y discutir su primera hipótesis, Kojève llega a pensar que habría un fin todavía más final de la historia, más escatológico que el *happy end americano* (incluso californiano, lo dice en alguna parte), y éste sería la más que extrema extremidad japonesa [...] Según Kojève, el estadio final del comunismo en los Estados Unidos de la postguerra reduce, como debe ser, el hombre a la animalidad. Pero hay algo aún más chic, más snob, hay un *nec plus ultra* en el fin de la historia, y es la posthistoricidad japonesa" (*Ibid.*, p. 79-80). Precisamente este hecho cultural rompe la linealidad de discurso del propio Final de la Historia.

Cuenta Agamben que en la Biblia hebrea del siglo XIII, en la Visión de Ezequiel, aparecen representados los tres animales de los orígenes: el pájaro Ziz (grifo), el buey Behemot y el gran pez Leviatán. En el final se representa una "escena que nos interesa aquí de modo particular, [...] la última en todo sentido, ya que concluye tanto el código como la historia de la humanidad. Ella representa el banquete mesiánico de los justos en

el último día. A la sombra de árboles paradisiacos y regocijados por la música de los intérpretes, los justos, con la cabeza coronada, están sentados a una mesa preparada de manera suntuosa. Es completamente familiar a la tradición rabínica la idea de que los justos, los que durante toda su vida observaron las prescripciones de la *Torá*, banquetearán, en los días del Mesías, la carne de Leviatán y de Behemot, sin preocuparse porque su sacrificio haya sido o no *kosher*". Sigue diciendo que le "sorprende, sin embargo, un detalle [no] mencionado hasta ahora: debajo de las coronas, el minituarista no ha representado a los justos con semblante humano, sino con una cabeza inconfundiblemente animal. No sólo hallamos de nuevo aquí, en las tres figuras de la derecha, el pico rapaz del águila, la roja cabeza del buey y la cabeza leonina de los animales escatológicos; también los otros dos justos de la imagen exhiben, uno, grotescos rasgos de asno y, el otro, un perfil de pantera. Y una cabeza animal le corresponde también a los músicos, en particular al de la derecha, más visible, que toca una especie de viola con un inspirado hocico de simio". (Agamben, G., 2006, p. 10)

El hecho de que en el término de la historia exista una vuelta del ser humano hacia su original animalidad despierta cierta incomodidad, toda vez, que, por ejemplo en el caso extremo de Fukuyama, éste se regocija en la superioridad capitalista, entre otras cosas, porque ha resuelto técnicamente el dominio total de la naturaleza.

La visión posthistórica animalista de Kojève no deja de ser una suerte de espacio místico de reflexión un tanto romántica, cuyo contenido manifiesta una representación poética del propio devenir humano; y aunque las tesis sean menos dramáticas que las expuestas por Fukuyama, ya que establece una cierta síntesis entre las igualdades éticas provistas por las revoluciones burguesas, y las igualdades sociales representadas por el

marxismo o la social-democracia, no deja de ser reconocible un cierto milenarismo o una cierta disposición a un final de juego; de un *The End* de carácter positivo.

En otro orden de cosas, nos interesaban dos conceptos fundamentales heideggerianos: ese *Dasein* y ese «en cuanto tal», ambos, los más recurrentes y recurridos por él mismo a la hora de establecer la separación "insalvable" entre la Humanidad y la Animalidad. Cuestión que le hará decir que el humanismo no es suficientemente humanista. Y pese a que Agamben trate las fronteras existentes en la estratificación de la naturaleza, que suponen -fácticamente- esa limitación -como límite- de la jerarquización de la misma; nosotros, al haberlo tratado en el *I Seminario: la cultura desde una perspectiva multidisciplinar*, tanto en la ponencia *La cultura como espacio de problematización*, y *La razón como código de conducta*, así como aparecerá en el artículo, aún inédito del GIMEC, hemos pensado centrarnos, fundamentalmente, en estos aspectos heideggerianos.

El «en cuanto tal» y el *Dasein* como herramientas de articulación en la separación o bloqueo de lo animal en general y lo humano, son aspectos que no sólo ha analizado Agamben; Derrida en *El animal que luego estoy si(gui)endo*, trata detenidamente esta cuestión, ya que hace un recorrido desde "Aristóteles hasta Heidegger, desde Descartes hasta Kant, Lévinas y Lacan" (Derrida, 2008), en la cuestión de lo animal (en general) en la filosofía occidental. De hecho, existen varios aspectos que aparecen tanto en Derrida (en ese *Animal que luego estoy si(gui)endo*), como en *Lo abierto*, con claras conclusiones similares. En Derrida (2008) se pueden leer alusiones a lo humano -mejor dicho, al discurso de la humanidad- como "autorreferencial", "autobiográfico" "autorrepresentacional", así

como en Agamben, aparecen conclusiones como esta: "Homo sapiens no es, por lo tanto, ni una sustancia ni una especie claramente definida; es, más bien, una máquina o un artificio para producir el reconocimiento de lo humano" (Agamben, G., 2006, p. 58). Es decir, se trata de una máquina de "autorreconocimiento". Así puede entreverse el discurso filosófico que el humano -aquí matizamos- occidental, ha venido esgrimiendo sobre sí. Generando un *imago*, un imaginario, donde se encuentra a la cabeza -volvemos y volveremos a incidir en esa parte del cuerpo-; elevado -tal y como lo pensará Derrida en *La bestia y el soberano*-; erguido, capaz, o bien capaz de agenciarse (en términos deleuze-guattarianos) o apropiarse (en términos derridianos) de las *otredades* que giran en torno a sí -podemos decir aquí animales (de los *animales en general*)-.

Para poder ubicarnos en el *Dasein*, partiremos de dos frases del propio Heidegger, que en este caso también mentamos en la Primera Parte. En primer lugar, la sentencia que establece que la piedra es sin mundo, el animal es pobre en mundo y el humano es configurador de mundo. En segundo, y último lugar para lo que nos concierne aquí: "Decimos: el perro está acostado bajo la mesa, brinca en la escalera. Ahora bien ¿el perro se comporta con una mesa en cuanto mesa, con una escalera en cuanto escalera? (Heidegger en Derrida, J. 2006, p. 186). En este último sentido, habría que interpretar que el animal, para Heidegger, *el animal en general*, tiene, tendría, relación con el ente pero no relación con el ente «en cuanto tal». Vamos a intentar, por tanto, conjugar las dos posiciones, la que plantea que el animal sería pobre en mundo -vinculada a un «en cuanto tal», al cual *el animal en general* no podría acceder-, y el «en cuanto tal» que tanto nos intriga. La consideración del «en cuanto tal», también viene reflejada en Uexküll que, al igual que Heidegger, entendía

que "ningún animal puede entrar en relación con un objeto en cuanto tal", citado en Agamben (2006, p. 79).

En este sentido, la articulación *en cuanto tal*, se modifica desde la variabilidad perceptiva y relacional de un sujeto dado. Es decir, que, si bien es cierto, un perro o un gato (basándonos en las relaciones del *en cuanto tal* heideggeriano) no se relacionarían con una mesa *en cuanto mesa*, nosotros no nos relacionaríamos con mesa *en cuanto mesa* si aplicásemos la forma perceptiva de ese mismo perro o gato que se relaciona con un "ente" que no corresponde a "mesa" sino a otra posible categorización, pudiéndose observar que la relación que se tiene con esa "mesa" no es igual que la que mantiene con un "sofá", una "silla" o un "retrete". Y Agamben lo completaría con este párrafo que dejamos a modo de ilustración, que podría, repito, ayudarnos a comprender lo que hemos querido trasladar unas líneas más arriba: "No existe un bosque en cuanto ambiente objetivamente determinado; existe un bosque-para-el-cazador, un bosque- para-la-guardia-forestal, un bosque-para-el-caminante, un bosque-para-el-amigo-de- la-naturaleza, un bosque-para-el-leñador y, en fin, un bosque de fábula en el que se pierde Caperucita Roja. Aun un mínimo detalle -por ejemplo el tallo de una flor del campo- considerado en cuanto portador de significado, constituye siempre un elemento diferente de un ambiente diferente, según uno lo observe, por ejemplo, en el ambiente de una muchacha que recoge flores para hacer un ramillete que prenderá en su corsé, en el de la hormiga que se sirve de él como de un trayecto ideal para alcanzar su alimento en el cáliz de la flor, en el de la larva de la cigarra que agujerea el canal medular y lo utiliza luego como una bomba para construir las partes fluidas de su capullo aéreo y, en fin, en el de la vaca que simplemente lo mastica y lo traga para alimentarse" (Agamben, G., 2006, p.

81). Heidegger contestaría que la conexión con la flor que cita Agamben, vendría a representar un ambiente, y no un mundo: "el aturdimiento [no tocaremos este término, nos interesa la implicación del ambiente/mundo] es la condición de posibilidad gracias a la cual el animal, según su esencia, se comporta en un ambiente, pero nunca en un mundo". Sin embargo, ese mundo -ese mundo reflejo de la mente humana, que tanto nos recuerda a Descartes-, podríamos catalogarlo como una aproximación a la realidad percibida -y variable como establecía Agamben con el motivo del "bosque"- en tanto humanos; difícilmente comparable con el mundo -en tanto percepción aproximada de una realidad-, por ejemplo, de un murciélago cuya capacidad sensorial y perceptiva es, en ciertos rangos y esquemas, más amplia que la percibida por nosotros -los humanos-, *en cuanto* humanos. Así podríamos responder a Heidegger que, evidentemente, como decíamos antes, el perro no se relacionaría con la mesa *en cuanto mesa* humanamente percibida, al igual que el humano no se relacionaría *en cuanto el ente* que nosotros representamos como mesa, caninamente. Al igual que un perro, concreto, no se relacionaría con el "ente mesa" de la misma forma que otro perro con ese mismo ente -he aquí el ejemplo del "bosque"-. No existe la categoría mesa en cuanto ente objetivamente determinado; pues un ente mesa puede ser interpretado de múltiples formas, que podrían chocar con su finalidad esperada aparentemente determinada.

Y ante esta situación incomprensible -narcisista por otra parte del ser humano, siendo honestos, fundamentalmente, occidental, para consigo mismo-, tendremos que preguntarnos:

¿Pudiera ser que el ser humano occidental con ese afán de dominación y aparecerse y deviniendo -estructuralmente- con un "terminar siendo Dios", haya posibilitado -cual propulsor- su superioridad a través del dogma: Hecho a imagen y semejanza de un no- natural (Dios), lo que le otorgaría esa suficiencia (respecto al resto de seres vivientes y entornos); así como la superioridad cognoscitiva, partiendo de una analogía supuesta en su relación con el Conocimiento, primero formulado en forma de árbol (el Árbol de la Ciencia), el cual facilitaba la disociación bien-mal (en términos morales), para luego acogerse a una independencia del árbol y mantener Ciencia (lo que *es* y lo que *no es*), en términos absolutos y no del proceso que pudiera engendrar la propia materia?

Estas reflexiones que pudieran a veces abordarnos, más que ser nosotros quienes las abordásemos, las intuía Nietzsche con planteamientos diversos. Pero parece encontrarse como consecuencia de gran parte del hilo filosófico un "creernos Dios". No es que Dios haya muerto -en el sentido nietzscheano-, sino que el ser humano -como tal- y a través de discursos de lo que sería el ser humano para el ser humano occidental, lo ha sustituido o se ha convertido en él; para autoproclamarse el primero -ante y antes de Dios, ya que la propia realidad divina habría sido un invento fácil de discernimiento del mundo-. El primero, decimos, en razonar, en extensión, en poder relacionarnos -tal y como expone Heidegger- con un mundo, y no un ambiente; con una entidad *en cuanto* dicha entidad. Esto es complicado de entender, ya que la entidad en cuanto entidad no existe como significado preexistente al ser humano; como si el ser humano -reduciéndonos al mito de la caverna-, descubriese *el en cuanto tal*, "real" y no ilusorio o circunstancial del ente.

De «La bestia y el Soberano»

La bestia y el soberano, como gustaba decir Derrida: *la...el*, ya *per se* existe una cuestión de género; fue un seminario que Derrida impartió en el curso 2001/2002. Un seminario que planteó como continuación, si podría denominarse así, del famoso *L'animal autobiographique*, incluido en otra compilación de seminarios que impartió en el Castillo de Cerisy en 1997, con el título "*El animal que luego estoy si(gui)endo*", donde aparecían, además de *L'animal autobiographique*, *¿y si el animal respondiese?*.

La cuestión del animal en Derrida hay que entenderla como un análisis que va caminando hacia la deconstrucción de la relación conceptual animal/humano, en el caso de este seminario, en las lindes *bestia-soberano*. Derrida no busca lanzar una propuesta de relación, ni un salvavidas a la cuestión animal, sino más bien preguntarse por qué ese afán de la filosofía occidental en plantear, constantemente, una definición esencialista del humano que le contrapone -como si el humano, como humano fuese una entidad diferenciada en su totalidad- a lo animal, como decía Aristóteles, *en general*. Al *animal en general*, Anne Sauvagnargues lo apodará *especie animal* y *especie humana*, como si lo animal fuese una totalidad en sí misma; como si el perro y el murciélago pudieran englobarse en un bloque homogéneo, donde no existiesen más diferencias que las encontradas entre ellos mismos y el humano -siempre expuesto como gobernador y *soberano* del mundo; fin último de la evolución-. En esta separación explicativa, Derrida también cae en el error de Sauvagnargues, pues dirá que "«la bestia y el soberano», a saber, la diferencia sexual marcada en la gramática de los artículos definidos, *la*, *el* (femenina,

masculino), como si nombrásemos ahí, de antemano, cierta pareja, cierto apareamiento, una intriga de alianza o de hostilidad, de guerra o de paz, de matrimonio o de divorcio –no sólo entre dos especies de seres vivos (el animal y el hombre) sino entre dos sexos que, desde el título, y en una lengua determinada, la nuestra, se montan una escena" (Derrida, J., 2010, p. 20). Sin embargo, esta propia cita de Derrida nos servirá para introducir el contenido en el que nos gustaría centrarnos. El apareamiento que Derrida descubre. Por ello, en este texto no trataremos muchos de los aspectos que toca *La bestia y el soberano*, únicamente nos aproximaremos a aquellos límites dibujados por Derrida, o (re)descubiertos por él. Por tanto, la figura de *soberanía* no llegaremos a profundizarla en demasía.

Así pues, Derrida nos propone una pareja; una frontera que demarca *la bestia*, quien no puede ser el animal, el animal no puede ser bestia, sino cualidad del soberano. Es en esta frontera en la que nos perderemos, intentando salir con algo más de luz. Hay que decir, a su vez, que el seguimiento filosófico que se podría tratar, sobre la construcción del concepto "humano" frente a "animal", Derrida lo trata en *El animal que luego estoy si(gui)endo*, así como lo tratamos desde el GIMEC en el *I Seminario: La cultura desde una perspectiva multidisciplinar* el curso pasado, con las ponencias *La cultura como espacio de problematización* y *La razón como código de conducta*.

Así pues Derrida trata los límites difusos de la animalidad en la apropiación, dirían Deleuze y Guattari agenciamiento, de la figura bestial, o del bestiario como una prótesis que va dibujando un soberano. Se centra, entonces, en este aspecto, el que trataremos en esta ocasión, del uso que hace el humano -en términos de soberanía o

poder- de las capacidades o fascinaciones animales. Así nos remite a la figuración *a paso de lobo* y *a paso de paloma*, ambos subterfugios de un avance silencioso que anuncia, o guerra -en el caso del lobo-, o paz -en el caso de la paloma-. Paz en la guerra, guerra en la paz; la inofensiva paloma frente al sangriento y agresivo lobo; lobo que puede y ha de engullir- Derrida utiliza engullir a menudo como ejemplo de acción soberana- a la paloma. Se muestra, discursivamente, más fuerte el lobo que la paloma; la guerra que la paz. Este bestiario lo llamará Derrida zoopolítica -no confundir con la propuesta de Agamben de sustituir *biopolítica* por *zoopolítica*, cuestión que aparece en *Homo Sacer* y que Derrida también aludirá en *La bestia y el soberano*-.

Así, lobo -también águila o halcón, la fuerza del león (Ricardo Corazón de León -quien no figura en el seminario de Derrida pero que incluimos por pertinencia en el nuestro)-, anuncia surgimientos y nacimientos de grandes Imperios o Ciudades como Roma. Así, la paloma, quien aparece como alegoría de la paz, también lo hace "en el arca de Noé que garantiza para el porvenir la salvación de la humanidad y de sus animales" (Derrida, J., 2010, p. 22). Y en esta relación de fuerza dice Derrida que "la fuerza de esa bestia insensible parece meter todo en razón porque a través de esta otra singular locución idiomática (meter en razón a alguien, por consiguiente, poder más que, ser el más fuerte), la cuestión de la razón se anuncia, la de la razón zoológica, de la razón política, de la racionalidad en general: ¿qué es la razón? ¿Qué es una razón? ¿Una buena o una mala razón? Y ya ven ustedes perfectamente que cuando paso de la pregunta «¿qué es la razón?» a la pregunta «¿qué es una razón?», buena o mala, el sentido de la palabra «razón» ha cambiado. Y cambia de nuevo cuando paso de «tener razón» (por lo tanto, tener una buena razón que hacer valer en

un debate o en un combate, una buena razón contra una mala razón, una razón justa contra una razón injusta), la palabra «razón» cambia pues de nuevo cuando paso de «tener razón» en una discusión razonable, racional, a «meter en razón a alguien» en una relación de fuerza, una guerra de conquista, una cacería, incluso una lucha a muerte". (Derrida, 2010, p. 25). En esta aproximación, al ejercicio de fuerza que proyecta el soberano o la soberanía en ese devenir-animal -del que también hablaremos en Deleuze y Guattari-, se demuestra el señorío de guerra. El lobo, en este caso, también aparece en un contexto de guerra fratricida. En el miedo experimentado y mostrado por Hobbes en el *Leviatán* –así mismo animal-soberano-, durante la consecución de las guerras civiles británicas del siglo XVII, vuelve a surgir la figura del lobo, de la guerra misma, atribuyendo su figuración a aquella máxima, que Derrida nos recuerda que el primero que la expondrá será Plauto con su «*lupus est homo homini, non homo, quom qualis sit non nouit*» - "cuando no se le conoce el hombre no es un hombre sino un lobo para el hombre"- (Plauto en *Asinaria* -"La comedia de los asnos"-, en Derrida, J., 2010, p. 33), *el hombre es un lobo para el hombre*. Así, Derrida, propondrá que "[...] podríamos invertir el sentido de la analogía y reconocer, por el contrario, no que el hombre político es todavía animal, sino que el animal ya es político".

Una de las cuestiones que más gustan a Derrida, y en las cuales incide en varias sesiones de su seminario, es la utilización de la figuración animal -de la performatividad que viene aparejada al bestiario- como imagen del *afuera* de la norma. En este sentido existe una clara relación con la *anormalidad* que en la introducción mentamos, y que en Canguilhem, Deleuze y Guattari se denominará anomalía. Así, sin duda, resultan interesantes las apreciaciones y usos

que Rousseau expone en varios de sus textos y en donde se muestra "*viviendo como hombre-lobo*", como un hombre-fuera-de-la-ley. En este sentido Derrida dirá que "los dos, los tres, el animal, el criminal y el soberano están fuera de la ley, a distancia o por encima de las leyes; el criminal, la bestia y el soberano se parecen extrañamente justo cuando parecen situarse en las antípodas, en las antípodas uno de otro. Ocurre, por lo demás, breve aparición del lobo, que se dé el mote de lobo a un jefe de Estado como Padre de la Nación. Mustafa Kemal, que se puso el nombre de Atatürk (Padre de los turcos), era llamado el «lobo gris» por sus partidarios en memoria del antepasado mítico de Gengis Khan, el «lobo azul»" (Derrida, J., 2010, p. 36).

Así la frontera del bestiario vuelve a situarnos en un *afuera* de la norma, ya sea por una cuestión peyorativa (el salvaje, el bárbaro, la bestia), ya sea por una cuestión de criminalidad (la animalada, la salvajada, la barbaridad o brutalidad), ya sea para indicar una soberanía (Dios, el Soberano, el Príncipe, el Rey). Esta perspectiva soberana se puede leer "allí donde con tanta frecuencia se contraponen el reino animal al reino humano como el reino de lo no-político al reino de lo político, allí donde, igualmente, se ha podido definir al hombre como «un» animal o un ser vivo político, un ser vivo que, además, es asimismo «político», también se ha representado a menudo la esencia de lo político, en particular del Estado y de la soberanía, con la forma sin forma de la monstruosidad animal, con la semblanza sin semblante de una monstruosidad mitológica, fabulosa o no natural, de una monstruosidad artificial del animal" (Derrida, J., 2010, p. 46). En este *afuera* Derrida incluye los discursos en torno a los países denominados "del eje del mal" -son malos-. En inglés, matiza, esos estados son denominados *Rogue States*, esto es: "Estados Canallas" o

"Estados Criminales"; se encuentran *fuera*, y curiosamente, en la traducción inglesa de la frase de Rousseau "*viviendo como un hombre-lobo*" (que ya citamos), "hombre-lobo" se traduce como *out-law*, es decir, fuera-de-la-ley. Así, la soberanía termina por relacionarse con la elevación, lo alto, la altura, la *maiestas*, la magnanimidad; termina por elevarse por encima del animal apropiándose -sus cualidades o capacidades-, en disponer de su vida, en agenciársela, deviniendo-animal. Este agenciamiento, de una capacidad cualquiera, se formaliza en la imposibilidad que se le otorga al animal de ser bestia. Derrida nos advierte que la soberanía se presenta como fuerza del lobo o de león, como águila imperial, como halcón que todo lo ve desde las alturas, como, el matizará siempre el *como*, y con la astucia del zorro; asumiendo la potencialidad humana -y en sí del soberano- de captar, agenciarse, una habilidad o capacidad innata del animal -cual sea-, pudiendo hacerse pasar por zorro, pero imposibilitando la acción del zorro como zorro sabedor de su astucia en cuanto zorro. Esta imposibilidad la describe Descartes en la irresponsabilidad del animal -el animal no puede dar testimonio, no responde, sino que reacciona-, o en Lacan⁷⁴, donde el animal no puede fingir que finge o borrar sus huellas -cuestión que también aparece en Heidegger y otros-; así, el zorro, no sabría que *puede* fingir, aunque finja. El zorro no es sabedor de su astucia en cuanto zorro. El engaño provendría del soberano, que finge, sabiendo que finge ser un zorro sin serlo. Se agencia de la figuración zorro, se oculta tras de sí, sin parecerlo, o pareciéndolo. Y es por esto que Derrida establece a la bestialidad, al uso de lo animal por parte de la soberanía -y los discursos fantásticos o fabulosos humanos- como una protética, una protoestatalidad. El animal, lo animal, irrumpe como prótesis del *saber-*

⁷⁴ "*Pero un animal no finge fingir*. No produce huellas cuyo engaño consistiría en que pasen por falsas siendo las verdaderas, es decir, las que proporcionarían la buena pista. *Como tampoco borra sus huellas, lo cual sería ya para él convertirse en sujeto del significante*". (En cursiva la cita literal de Lacan en *Subversión del sujeto*, en Derrida, J., 2010, p. 156).

hacer y hacer- saber, de la ejecución de un poder soberano, que permite, que tiene capacidad-de en cuanto soberano, y primero, sabiendo que es el primero, y presentándose como primero. Por eso Derrida será un tanto hostil con Agamben (sobre todo al citar *Homo sacer*), donde siempre le achaca una necesidad de decir, nombrar, señalar quién es el primero. Es decir, de ser el primero en decir quién es el primero (un ejercicio de soberanía), sin embargo, Derrida, al hacerlo, se somete al mismo juicio, pues es el primero en descubrir que Agamben se hace pasar por el primero al decir, nombrar o señalar, quién es el primero. Entonces, estaríamos incurriendo, nosotros, en el mismo bucle *soberanista*.

En la cuestión de la respuesta, vuelven la similitudes con la animalidad, precisamente en el hecho de presentar al animal como *irresponsable*, que no responde, posibilita acceder al entendimiento "bestial" del soberano o la soberanía quien vuelve a agenciarse de una característica que se le presupone al animal. El soberano, no es que no pueda responder, sino que es el único que no tiene que responder, y que de hecho no lo hace. Y dice Derrida: "El soberano no responde, él es aquel que puede, que tiene siempre el derecho de no responder, en particular de no responder de sus actos. Está por encima del derecho que él tiene derecho a suspender, no tiene por qué responder ante una cámara de representantes o ante jueces, indulta o no indulta una vez que la ley ha pasado. El soberano tiene derecho a no responder, tiene derecho al silencio de esa disimetría. Tiene derecho a cierta irresponsabilidad. De ahí nuestro oscuro aunque lúcido afecto, creo yo, de ahí el doble sentimiento que nos asalta ante el soberano absoluto: como Dios, el soberano está por encima de la ley y de la humanidad, por encima de todo, y da la impresión de ser un poco bobo, se parece a la bestia, e incluso a la muerte que porta consigo,

como esa muerte de la que Lévinas dice que no es la nada, el no-ser, sino la no-respuesta. El soberano como un Dios, como una bestia o como la muerte: éstas son todas las sobras de un «como» que quedan en nuestra mesa. Aunque la soberanía fuese (pero no lo creo en absoluto) lo propio del hombre, lo sería como ese éxtasis expropiador de la irresponsabilidad, como ese lugar de la no-respuesta que se denomina común y dogmáticamente la bestialidad, la divinidad o la muerte" (Derrida, J., 2010, p. 82)

Otra cuestión significativa, y siempre nos interesan estos mundos de las informalidades, en nuestra manera de comunicarnos, es la recurrente relación que Derrida establece entre *bêtise* (en francés tontería) y *bête* (en francés bestia). La traducción al castellano traduce *bêtise* por *bobo*, lo cual nos parece relevante y acertado. Sin embargo, habría que entretrejer ciertos aspectos curiosos del concepto "bobo", cuando aparece como traducción de "*bêtise*" (tontería), que provendría o tendría su reminiscencia en la palabra francesa "*bête*". En ambos casos aparece la "falta" o "carencia" de razón. Pero acudiendo al concepto en castellano, tendríamos que hacer un camino (también curioso) pero concreto, por no ser el concepto "*bêtise*", sino el adjetivo, siempre adjetivo, "bobo". El bobo, el sencillamente tonto o ignorante; la alusión bobalicona del pájaro bobo; o del pez bobo; contiene también un semblante lingüístico... un no saber hablar bien, un tartamudeo, una incapacidad inicial a no poder o no ser capaz de hablar... El que balbucea, también es bobo. El "bobo" castellano, proviene de la palabra latina *balbus*, que nos indica una estupidez donde se asocia el defecto de habla con la carencia de entendimiento. Esta cuestión la abordábamos en el Prólogo en alusión

fundamentalmente a las lenguas minorizadas, poniendo el caso concreto del mal denominado *bable*, para referirse a la *llingua asturiana*.

En este caso, en el caso de la *bobería*, Derrida vendría a decir que se trata de una situación en la que "[...] al decir en nuestra lengua de alguien que él o ella es bobo o boba, se lo acusase –pues se trata siempre, lo dijimos la última vez y acabo de repetirlo, de una acusación categórica, una « katêgoria», una categoría y un cargo de acusación, aunque el que acusa pueda hacer como si se apiadase, aunque un movimiento de compasión («pobre, es tan bobo, no le haga caso, es boba»), aunque esa piedad más o menos simulada y a veces tierna («¡qué bobo eres!», «¡no seas bobo o boba, amigo o amiga!»), pueda en verdad agravar la acusación– [se lo acusase] en resumidas cuentas de estar virtualmente privado, como la bestia, de todas las cosas supuestamente propias del hombre, empezando por el lenguaje, pero asimismo de la razón, del logos, por consiguiente, como lenguaje y razón, del sentido de la muerte, de la técnica, de la historia, de la convención, de la cultura, de la risa, de las lágrimas, etc., del trabajo incluso" (Derrida, J., 2010, p. 202).

Al final siempre damos con las formas-de-vida.

Deleuze, del animal al arte

Como decíamos en la introducción, el título, tanto del capítulo como del libro de Anne Sauvagnargues, nos parece inadecuado, pues no se centra éste, ni nosotros, en el pensamiento de Deleuze. El libro cita fundamentalmente tanto a éste como a Guattari, y nosotros nos remitiremos a su vez a textos elaborados por ambos, conjuntamente.

Para el análisis de este libro -reflexión y explicación de las tesis deleuze-guattarianas, por ser justos-, nos centraremos en tres obras fundamentales, a la hora de pensar en Deleuze y Guattari y una posible frontera entre el humano y el animal: *Mil mesetas; capitalismo y esquizofrenia* (Deleuze y Guattari); *Diferencia y repetición* (Deleuze), y *¿Qué es la filosofía?* (Deleuze y Guattari). Evidentemente no son estos los únicos libros o textos a tratar, pero sí los que nos parecen más apropiados, también por el número de citas que la propia Sauvagnargues utiliza.

En el caso de Deleuze y Guattari existen varios aspectos que nos parecen tremendamente interesantes a tratar: el concepto "individuo"; los de "territorialización" "reterritorialización" y "habitación" (con su contrario "hábito"); y los de "anormalidad" y "anomalía" (-tratados en el apartado dedicado a Derrida-).

Hemos decidido centrarnos en estos conceptos por parecernos los más apropiados a la hora de tratar un límite, un umbral, una zona de separación proyectada, una frontera, una línea... y... ¿Qué es una frontera, si no existe?

Con esa pregunta abordaremos la entidad "individuo", la cual Deleuze, concretamente en *Diferencia y repetición*, procesa como inválida. Para Deleuze, como para otros, el individuo no puede darse, por desdibujarse precisamente los límites de esa unidad que se pretende, por redundancia, única e insalvable; indivisible; entidad separada de entidades así mismo únicas e indivisibles. *Esto es* un individuo. En el propio debate que en el GIMEC tuvimos al rededor de esta cuestión, las dudas ante la posible "inexistencia" del Individuo como tal, se saldó con si considerábamos nuestra flora bacteriana como parte de nuestra individualidad o no. La pregunta fue pertinente, pues, precisamente, esta pregunta que respondía a una pregunta, y que formuló acertadamente Pablo Rodríguez Ayuso, esclareció la multiplicidad, las relaciones de fuerza -de territorialización y reterritorialización [que luego veremos]- que propone Deleuze, y que luego desarrollará junto Guattari. Este cúmulo de relaciones de extensiones, de pliegues y potencialidades, son las que desdibujan, precisamente, la frontera entre lo animal y lo humano. Si bien es cierto que, en ocasiones, el propio devenir del discurso (re)cae en apreciaciones que separan lo animal de lo humano -cuando hablamos de una separación, nos referimos a la separación de lo humano con *el animal en general*-, las conceptualizaciones que se proponen pueden ser interesantes como herramientas que ayuden a comprender la *separación* inducida por el discurso de la auto-bio-grafía humana. En este sentido Deleuze dirá que "una multiplicidad no se define por sus elementos ni por un centro de unificación o comprensión. Se define por el número de sus dimensiones; no se divide, no pierde o no gana ninguna dimensión «sin cambiar de naturaleza»" (Deleuze, G., 2002, p. 254). Frente a ese concepto "individuo", indivisible y único, propondrá el "dividuo", por la potencialidad misma del concepto: divisible y extensivo, relacional, que afecta. Afecta o es afectado -él usará términos como latitud

y longitud para ello-, así como la *afección* será una alusión a las tesis spinozistas de las cuales no dejó de beber, como posibilidad-de. De todas formas, es interesante el concepto de multiplicidad (como el de *dividual* - ambos se necesitan discursivamente para ser efectivos-) por suponer una desarticulación del individuo (que no es ni "unidad" ni "indivisible", sino todo lo contrario). Se proyecta entre sus múltiples posibilidades, dentro de diferentes esferas de influencia, en las cuales él o ello, también influyen. Digamos que los diferentes aspectos subjetivos que abordan al "dividuo" serían los que posibilitarían ese repliegue de multiplicidades que centramos siempre en una unidad estática (Deleuze dice pasiva), conceptualmente *individuo*. Estas apreciaciones las podemos encontrar, matizadas pero útiles para ilustrar este tema, en Geoffroy cuando plantea un continuo de una variación única, donde todos los seres vivos son, en su variedad, modos; en contraposición de las tesis cuvierianas donde el reino animal se divide, secciona, escinde en cuatro bloques *-bloqueados-*: vertebrados, moluscos, articulados y radiados. La jerarquía que separa en bloques desconectados, Deleuze lo redirecciona hacia las tesis de Geoffroy, y dice Sauvagnargues: "Deleuze lleva toda la discusión al plano epistemológico, presentando a Cuvier como defensor de una posición aristotélica y a Geoffroy como agente de una postura spinozista. Y, en efecto, puede estimarse que Cuvier funciona siguiendo una analogía de proporcionalidad: no habiendo pasaje posible entre los grupos que él distingue, la unidad de plano que propone es unidad de analogía. Situado en posición eminente, el ser se dice en forma equívoca de todos los animales; los diferentes planos del ser (los cuatro grandes grupos de Cuvier) sólo se comunican por analogía" (Sauvagnargues, A., 2006, p. 40). De hecho, Geoffroy, al respecto, en *Philosophie anatomique* vendrá a decir que "la naturaleza emplea constantemente los mismos materiales, y en lo único que se muestra ingeniosa es en variar sus formas".

Así pues, este presupuesto de variación permite pasar de un animal a otro por modulación intensiva o plegado, y pensar todas las operaciones de la vida como efectuaciones modales de un plano de composición animal no unitario. La posibilidad que otorga, al pensar y repensar las relaciones globales; la continuidad variable y multiforme, suponen un desplazamiento de conceptos como "monstruo", "feo", "salvaje" o "bestia"; pues finalmente se recurre a una fórmula que explica la variabilidad desde una posibilidad común sin apelativos, esencialismos o "fines": Esto es, un ordenamiento "natural" y *per se*, que dictamina una finalidad "bella", "proporcional", "simétrica", "buena". Rasgos positivos preestablecidos, exclusivos, excluyentes y generadores de *otredades* sin fundamento. Es por ello que se desplaza, a su vez, la anormalidad como forma engañosa, pues no existiría una desviación de la norma -de lo que *ha de ser* y de alguna manera *es*-, sino una anomalía, que Canguilhem define como una excepción, no determinable en función de una regla definitoria, sino de un uso singular. En este sentido, Deleuze y Guattari determinan que "ya no hay hombre ni animal, puesto que cada uno desterritorializa al otro en una conjunción de flujos, en un continuo de intensidades reversibles. Se trata de un devenir que comprende, por el contrario, el máximo de diferencia como diferencia de intensidad" (Deleuze, G., Guattari, F., 1978, p. 37). Esta confluencia de afecciones podría resumirse en el *rizoma* que aparece entre la avispa y la orquídea: "La simbiosis, «boda contra natura», «alianza» heterogénea, recoge la disparidad [ella señala [*disparation*] simondiana y el dispar de «Diferencia y repetición»: la serie animal (avispa) «captada» por la apariencia de la orquídea asegura la función de órgano reproductor para la serie vegetal. El caso etológico desemboca así en una lógica, en una semiótica que transforma al mismo tiempo la

biología (relación del individuo con la especie, sexualidad como reproducción de lo semejante), la teoría del arte (imitación y semejanza) y la de la interpretación (crítica de arte)" (Sauvagnargues, A, 2006, p. 78). Por tanto "[...] La orquídea no reproduce el calco de la avispa: forma con la avispa un mapa en el interior del rizoma" (Deleuze, G., y Guattari, F., 2002, p. 17).

En este aspecto lo que Deleuze y Guattari entienden por *cuerpo sin órganos* cumple dos funciones conexas: tratar los modos de individuación corporales antes de su organización centrada, sin incurrir en la hipótesis de un centro unificador y jerarquizador (jerarquizante) de los compuestos corporales; por ello mismo, operar una reforma de la concepción de lo vital, criticando el modelo político implícito de la organización de un poder centrado, unitario, soberano, jerárquicamente rector de la máquina corporal (Sauvagnargues, A., 2006). Es decir, realizar la contra, ya conocemos los preceptos y postulados que mantenían una fijación constante al cerebro y la cabeza, la parte superior del cuerpo con el ordenamiento, así como sus similitudes en teorías políticas o de estado como Salisbury o Platón -tratado en el *I Seminario: La cultura desde una perspectiva multidisciplinar*-. Es por ello que, tanto Deleuze como Guattari, mantendrán una relación filosófica muy intensa con las obras de arte de Francis Bacon (pintor, siglo XX, no confundir con el filósofo inglés de los siglos XVI-XVII), y los poemas de Antonin Artaud. La explicación que Deleuze y Guattari plantean respecto a las intensidades y afecciones, variabilidades y despliegues, la podemos ubicar en los conceptos de "territorialización" y "reterritorialización" -los cuales también los veremos en las tesis vinculadas con el arte, la habitación y el hábito-. Citaremos, entonces, un aspecto que trata Deleuze en los *Dialogues* con Claire Parnot, que

tendremos que comentar un momento: "[...] el homínido separa sus patas anteriores de la tierra para «liberar», dice Leroi-Gourhan, la mano locomotriz y luego prensil: pero la desterritorialización se acompaña siempre de una reterritorialización. La mano, que es una pata desterritorializada, se reterritorializa sobre la rama, al mismo tiempo que la rama se desterritorializa como palo; la boca, hocico desterritorializado, con sus mucosas enrolladas hacia el exterior (labios) se reterritorializa sobre las palabras y el sentido en lugar de limitarse a los ruidos y los alimentos". Efectivamente se observa en la descripción un flujo constante de ida y vuelta, una dinámica siempre, valga la redundancia, dinámica. Se presentan, la proyección y las mutaciones, como constantes: Diremos que tanto se desterritorializa la boca-hocico, con sus mucosas enrolladas hacia una reterritorialización emisora de palabras, como ese mismo *aparataje* bucal se reterritorializa hacia otros sonidos o despliegues que no componen palabras, pero sí sentido comunicativo -un llanto, una carcajada o un lametón-. Es, tendríamos que añadir, multidireccional -en su multiplicidad y afección-.

En otro orden de cosas, lo que en Derrida habíamos tratado como agenciamiento, para ubicarlo dentro del capítulo, pues Derrida hablará de apropiación, podríamos reubicarlo en este apartado. La cuestión del agenciamiento en Deleuze y Guattari, termina siendo un acercamiento a lo que Derrida, como decimos, expondrá en el Seminario *La bestia y el soberano*, donde, el devenir-caballo, es la fórmula ortopédica de la que se sirve el humano para potenciar una capacidad o habilidad que, o bien existe en el humano y es *floja* para el objetivo a alcanzar; o directamente carece de dicha habilidad o capacidad y éste se agencia de la potencialidad del *devenir-animal*. En *Mil mesetas* Deleuze y Guattari

dicen al respecto que "el agenciamiento del devenir-caballo es de tal índole que, paradójicamente, el hombre va a domar sus propias fuerzas «instintivas», mientras que el animal le transmite fuerzas «adquiridas». Inversión [...]" (Deleuze, G., Guattari, F., 2002, p. 264). Esta capacidad de afectar -en este caso desde el agenciamiento, pero extendiéndolo al sentido que Deleuze y Guattari dan a la *afección* y al *afecto*- es un tanto difusa. Los niveles de afección que pudieran aparecer en la relación, por ejemplo, humano-perro, poseen una serie de intensidades (recíprocas por otra parte) que hemos de trasladar -en el sentido afectivo con las particularidades correspondientes de la relación de intensidad aparecida- a las mantenidas, hemos de añadir otro "por ejemplo", entre un búfalo y un rinoceronte; o la que mantiene el cocodrilo con el chorlito egipcio. Pese a que, tanto Deleuze como Guattari, intentan remodelar, revisar, repensar la frontera hombre-animal (sin embargo, en ocasiones, desde una perspectiva de la afectividad desde el humano⁷⁵), aun insistiendo en los límites difusos, en las territorializaciones y desterritorializaciones, no parecen abandonar una jerarquía relacional, en la cual, por *potencialidad*, midiendo ésta en términos humanos y desde los mismos, figura al humano en un grado mayor. Ello lo ejemplifica la frase de Sauvagnargues: "No hay, pues, un orden de regresión del hombre al animal, sino que todos los devenires son, en efecto, simbióticos y moleculares" (Sauvagnargues, A., 2006, p. 134). Es decir, se intenta establecer un plano (relacional) horizontalizante, con un horizonte vertical -del cual terminamos partiendo-. Al definir la relación humano-animal desde una relación activa por parte del humano y pasiva en el *animal general*, nos olvidamos de las potencialidades que se establecen a la inversa, así como las que pueden proyectar, si seguimos las

⁷⁵ Matizaremos que las relaciones domésticas y de inculturación humana en otras especies -lo cual ocurre entre otras de diversos tipos- ocurre y han de ser tratadas. Nos referimos en esta cuestión al tono del discurso y a los ejemplos explicativos que utilizan, en más de una ocasión, Deleuze y Guattari.

tesis deleuze-guattarianas, otros animales entre sí (véase las relaciones que pueden desarrollarse entre gatos y perros en un mismo espacio, donde el nivel de afección puede resultar hostil, o tremendamente atractivo para ambos); además de lo ya expuesto líneas arriba -el caso del chorlito egipcio y el cocodrilo-.

Nos convence, aun así, la teoría de los afectos pero en un nivel de desarrollo más profundo que ayude a compaginar las visiones humanas (como parte, lo llamaremos, del *animalario*, en una posición reencontrada y no separada como tienden a entenderla, pese a que intenten no hacerlo, Guattari y Deleuze), y las del resto de animales, denominados siempre *animal general* -los animales y no unos o un animal-. El análisis en ocasiones toca cuestiones interesantes en cuanto a las propias hacceidades en cuerpos que, podemos considerar, inertes o sin vida; sustancias; *cuerpos de cuerpos*, sin embargo toda la tónica es, no desde ese cuerpo inerte o sin vida; esas sustancias; esos *cuerpos de cuerpos*; dentro de los mundos vitales: de esas plantas y vegetales; de esos mundos del hongo, de esos mundos animales, a los cuales pertenecemos, sino que muchas esas afecciones; muchas de esas afectividades; muchas de las hacceidades propuestas y planteadas parten de la óptica humana en su relación con lo humano; con la individuación del humano hacia el humano o como pro-yecto de sí (siendo un tanto sartreano). Se entiende en los ejemplos del devenir-caballo -del jinete-, o en "el caballo no es el mismo para el guerrero que para el campesino" (Deleuze, G., 1996, p. 221); o "[...] hay más diferencia entre un caballo de carreras y un caballo de labor que entre un caballo de labor y un buey, porque «el caballo de labor tiene más bien afectos comunes con el buey»" (Deleuze, G., y Guattari, F., 2002, p. 261).

Es interesante, sin embargo, las relaciones culturales que pudieran mantener el caballo de labor (por nosotros utilizado como de labor), y el buey (en el devenir-buey del toro), pues comparten relaciones culturales o hacceidades intensas desde un mismo plano - siendo especies distintas-; al igual que el caballo de carreras mantendrá experiencias culturales parecidas o similares a las vividas por galgos de carreras; sin embargo, creemos que el segundo ejemplo entra, precisamente, en la órbita de la primera cita "el caballo no es el mismo para el guerrero que para el campesino": Ese *para* es el que nos indica la actividad o pasividad de los sujetos (guerrero-caballo, campesino-caballo)

Habría que hacer un alto en el camino, para finalizar con las tesis deleuze-guattarianas, para tantear las dimensiones que se desprenden de sus teorías -vistas desde la lupa afable con la que observaremos la interrelación y contactos que pudieran acercar esos mundos creados del *animal en general* y el humano-. Hay dos aspectos que merecen una incursión reflexiva, que si bien se encuentran en relación con lo ya comentado, pudieran tomarse como aspectos relativamente diferenciados. Estos son la *habitación/hábito*, y lo *menor/mayor*. Comenzaremos, así, por interrelacionarlos desde el segundo binomio. Deleuze, y Guattari nos exponen una forma de análisis relativos a los *estados-de-cosas*; cuestión que en muchas ocasiones hemos intentado trasladar -aquí y en otros lugares⁷⁶-. Siempre, desde el GIMEC, deseamos, pues nos parece sumamente importante, trasladar las acciones filosóficas o reflexiones varias a lo que suponen en nuestras formas-de-vida. Es por ello, que en este punto concreto hemos decidido realizar una parada. Así pues, todo

⁷⁶ En este caso nos referimos a la ponencia *La razón como código de conducta*, durante el I Seminario: *La cultura desde una perspectiva multidisciplinar*, donde dicha comunicación tuvo que llevarla a cabo, finalmente, el GIMEC, por imposibilidad del ponente original, Germán Cano Cuenca.

estadio, forma, aspecto, marco, representación, fórmula, *saber*, aparato, máquina... que suponga una *alusión* al *estado-de-cosas* que aquí, por mentar un concepto que muchas veces ha sido entendido de una forma un tanto sesgada, o al menos como una marca proyectada de *algo*, llamaremos *del-imperio*, vendrá a señalar lo *Mayor*. Es decir el *estado-de-cosas-imperial*, que impera; que im-pera... que penetra hacia dentro; ese poder que penetra hacia adentro y marca el devenir de nuestras formas-de-vida, es lo que nos interesa y lo que tendremos ocasión de tratar en lo *mayor/menor*. Para Deleuze y Guattari, por tanto, lo *Mayor* representaría ese *estado-de-cosas* que *impera(n)*, mientras que lo *menor*, supondrían todas aquellas multiplicidades que tienden *-a posteriori-* a resquebrajar lo *Mayor*. En este sentido, lo *Mayor* es entendido como un avance lineal, continuo, regular, invariable; mientras que lo menor supondrían pequeñas rupturas que desestabilizarían aquello *Mayor*. En clave deleuze-guattariana, supondrían una ruptura que generaría esas novedades que entendemos como originales y que suelen cambiar percepciones, cosmovisiones... etc. Sin embargo, Deleuze y Guattari no entienden la afección de lo *menor* como un proyecto que ha de convertirse en *Mayor* - que ha, por tanto, de *imperar-*, sino que, en definitiva, lo que desearían ambos autores, sería que se *potenciase* la multiplicación y multiplicidad de activos menores, sin la perspectiva de que éstos terminasen por incurrir en un *agrandamiento*, aquello que Derrida en *La bestia y el soberano*, atribuye al *principio* de soberanía, aquel que tiende a magnificarse, aumentarse, elevarse, auto-proclamarse *primero*. Este *menor* es lo que hemos de entender como acción posibilitadora de nuevas formas-de-vida, de la posibilidad de generar nuevos *estados-de-cosas*. Y en este sentido guarda una relación intensa con el primer binomio que mentamos, el de *habitación/hábito*. Vuelve a aparecer, nuevamente, la actividad/pasividad, con la cual Deleuze y Guattari mantienen cierta cercanía.

Frente al *hábito*, escenario pasivo de la cotidianeidad, proponen *habitación*. "La síntesis activa de la habitación prolonga aquí la síntesis pasiva del hábito" (Sauvagnargues, A., 2006, p. 142). Y esta habitación es la que permite otras estructuras y posiciones que tendremos, igualmente que tratar, pues para Deleuze el territorio no es un lugar sino "un acto que arranca del caos del medio a fuerzas que él condensa y hace visibles". Es decir, el territorio se despliega como acto de la habitación. No está dado, no sería entonces el territorio un territorio, sino un terreno, un espacio de paso, un suelo, la tierra misma. El hecho del territorio no preexiste a quien habita. Lo que Deleuze y Guattari denominan el *en-casa* no preexiste a quien establece, posteriormente, la semiótica territorial del *en-casa*, quien delimita un *afuera* un *adentro* del *en-casa*.

Sauvagnargues advierte, entonces, que "el medio no territorializado es una abstracción que carece de existencia para cualquier viviente" (*Ibid.*, p. 149). Sin embargo, tendremos que añadir, que éste -el ser viviente- identifica el medio no territorializado por él (siguiendo las tesis deleuze-guattarianas) desde el *en-casa* de los *otros*, por las territorializaciones de los *otros*, las expresiones constitutivas de territorio del *otro* -no teniendo que figurarse en clave hostil, amenazante u ofensiva, aunque en ocasiones esa *invasión* resulte o se acentúe más o menos-. Incluso esas territorializaciones pueden resultar relativamente difuminadas -pero claras- cuando ese *en-casa* es compartido por otras territorializaciones y ritornelos de otro ser viviente. "Se pasa así de la cualidad como «firma» y «marca territorial» a un encadenamiento de marcas que constituyen un estilo», una forma de «arte bruto» o de ready made, de instalación escénica que conjuga materias y signos. Las posturas, colores y sonidos se organizan, entonces, en rasgos de expresión que

constituyen una «obra de arte total»⁷⁷ [las palabras en «» provienen de *Mil mesetas* de Deleuze y Guattari] (*Ibid.*, p. 146). Esta territorialización, esa geo-grafía o cartografía del espacio, es interpretada por Deleuze y Guattari como escenario de acción artística; lo primigenio del arte es la configuración, expresión, y representación del espacio. Así, hace confluír ciertas danzas barrocas, cita A. Sauvagnargues la zarabanda, la gavota o el *bourrée*, con las danzas de las grullas comunes, en las cuales, las marcas danzadas o danzantes crean territorio, "no por medida (como si el territorio preexistiera en su acto) sino por ritmo" (*Ibid.*, p.148). Y aquí cabría citar, de nuevo, a Sauvagnargues: "El arte no es un rasgo antropomórfico, no es lo propio del hombre, sino que debe ser comprendido conforme la lección de Nietzsche, es decir, como fenómeno vital. Allí donde Nietzsche funda la creación en la potencia de la voluntad, Deleuze, lo mismo que Uexküll, Ruyer y Leroi- Gourhan, piensa el arte como agenciamiento territorial, algo que es propio, no de la vida, sino del animal que posee un territorio y una casa, es decir, que agencia materias expresivas en una operación vital tributaria de la territorialización" (*Ibid.*, p. 140). La frase es recurrente. Hay que entender el *en-casa* del animal no, necesariamente, desde mi punto de vista, como una estructuración física de un *en-casa*, es decir con una figura arquitectónica que podamos englobar o entender con *casa* (en sí, una casa cualquiera, nido, habitáculo, madriguera...); sino con la configuración de una espacialización y territorialización que se encuadre con el sentido *en-casa*. Pues hay que tener en cuenta que el ritornelo que tanto menciona Deleuze, es una proyección que no recae exclusivamente en ambientes "arquitectónicos" únicamente, sino que la puesta en marcha de una

⁷⁷ En Terry Eaglton rescatamos un extracto de Políxenes que fortalece esa idea de arte bruto: "Pero la *natutaleza* no mejora con ningún medio, / salvo el que crea ella misma; así, sobre el arte / que, según tú, emula a la *naturaleza*, está el arte / que ella crea [...] Es un arte que enmienda a la *natumleza*, la cambia,/ pero el arte mismo es *naturaleza*" (Políxenes, Acto IV, *escena IV*, en Eaglton, T., 2001, p. 13)

territorialización puede entreverse en mundos animales donde no existe el asentamiento como tal, pero sí un agenciamiento -parcial, transitorio o irregular- del, aquí sí, terreno (entendiendo terreno como lo pre-territorial). Por tanto, podemos decir que, efectivamente, existe territorialización o el *en-casa*, en lo concreto de la casa, el habitáculo, o la madriguera; pero no porque no aparezca eso concreto, hemos de juzgar que no existe la predisposición territorial y territorializante del *en-casa* como supuesto orden interno del ser viviente dado, como por ejemplo en el caso del gorila; o de cualquier comunidad nómada.

CAPÍTULO III

La intensidad en-de las formas-de-vida

Es decir: Con qué nivel o grado de fuerza se manifiesta una forma-de-vida, cualquiera que sea.

“Nosotros necesitamos que UNO nos diga lo que es, «un hombre», lo que «nosotros» somos, lo que nos está permitido querer y ser. En definitiva, ésta es una época fanática en muchos aspectos y muy particularmente en este asunto del hombre, en el que UNO sublima la evidencia del Bloom.”

Tiqqun

Contexto

Ante tanta *animalidad* nos gustaría proponer un tema muy *personal*, muy sensible. Abrir un debate en lo más profundo del *πρόσωπον*, de la máscara teatral, de la actuación cotidiana. Repensar un momento el devenir, dejarlo quieto, ojearlo.

¿Hasta qué punto el recorrido de una forma-de-vida concreta puede ser tachada de forma-de-vida-dada, de forma-de-vida-preexistente o esencial, de forma-de-vida constituida o potencialmente constituable...? ¿Hasta qué punto podemos afirmar nuestra dependencia cultural de lo ya expuesto, de lo que subyace en un cruce de piernas; en una gesticulación concreta... en un saludo? ¿Es forma-de-vida-mutable el saludar, o la forma del saludo? ¿Podría no existir el saludo? ¿Existe capacidad de actuación? ¿Es la figura *persona* la que nos puede indicar, precisamente, esa capacidad para mutar cultural y políticamente⁷⁸?

Digamos que estas reflexiones podrían suponer cierto tipo de provocación al esencialismo teórico-práctico, al descuido del pensarnos, a la inmadurez que supone la vagancia de no entretenernos con las *formas*. Decía Agamben que la concepción "forma-de-vida se entiende como una vida que no puede separarse nunca de su forma, una vida en la que no es nunca posible aislar algo como una nuda vida" (Agamben, 2004, p.10); sin embargo, esto no querría decir que la "forma" no pueda mutar, no

⁷⁸ Bajo estas dos concepciones, la cultural y la política, entendemos todo el magma vital ajeno, en principio, a claves genéticas o fisiológicas.

sea transformable... Simplemente se encuentra "atada" a una forma que puede ser construida y/o mantenida. En este punto encontramos necesario acudir al *Bloom* que aparece en la filosofía de Tiquun como el *personaje* que es pura disponibilidad para dejarse afectar. Mr. Bloom, que en la obra de Joyce (*Ulises*), permanece atrapado en su cotidianidad a modo de inercia, responde a la sistemática del "se", que en Heidegger aparece como "*das man*", en el que uno actúa de tal manera porque así *se* actúa; así *se* vive; en definitiva, así *se* está. Aun así, habríamos de rescatar nuestra incidencia en el vivir. Esto es entender, que la forma-de-vida no se plantea como *estática*, ni *fija*, ni tan siquiera *pasiva*, aunque a veces contenga como elemento *intenso*, precisamente su pasividad. No hablamos del contenido, por tanto y en este momento, de la forma-de-vida como tal, sino de la propia *situación*: forma-de-vida. En este sentido el optimismo se encuentra en las figuras que aparecen en torno a la forma-de-vida; las multitudinarias opciones que existen en torno a la forma-de-vida como tal; como paseo moldeado (y en ocasiones por moldear). La constitución o construcción de esa forma-de-vida es lo que repercutirá en el contenido de ésta - aquél que sí se puede manifestar, como *intensidad*, en clave *pasiva*, *estática* o *fija*.

Nuestro interés sobre la forma-de-vida, como fundamento de análisis, proviene del repensar o reflexionar, precisamente, sobre la nuestra, la vivida, la experimentada por nosotros y nosotras mismas. Aquella que día a día, por decirlo de alguna manera, consumimos, ingerimos, vestimos, percibimos, pensamos, comunicamos, y un largo primera persona... un largo *πρόσωπον*. Aquella que fue modelando nuestra capacidad de incidir, precisamente, en el pleno molde de ella misma; la que nos quitó, como forma- de-vida establecida y estanca, la misma posibilidad de mutación, cambio o transformación. Hay que decir, sin embargo, que incluso la forma-de-

vida, que denominamos *imperial*⁷⁹, es dinámica, pese a su inicial o aparente rigidez. En esa *intensidad* que mentamos en el título, aparece, a base de gamas y baremos, una serie de aspectos donde nos podemos mover con cierto poder de decisión, aunque sin una voluntad clara por participar de lleno en ese mismo aspecto en el que se decide. Ejemplos de participación excluyente, en nuestra forma-de-vida, recibida y construida desde la misma forma-de-vida, aparecen en la propia organización social, aquello que termina por regular y encauzar nuestro devenir en esa forma-de-vida, que aquí queremos poner en entredicho y que nos gustaría evidenciar. Esos campos de participación excluyente, como decíamos, no sólo se muestran y demuestran en esa organización -por ejemplo la votación, como recurso participativo de aquellos que, realmente, deciden y participan en la conformación de la forma-de-vida, en este caso a través de la técnica legisladora-, sino que suelen aparecer, a su vez, en pequeñas dosis rutinarias: escoger al mejor jugador de un evento deportivo de una serie de individuos ya escogidos previamente; la votación de una muestra de una preselección-; etc.

Digamos que esa participación excluyente es propia de la *usuaridad*, aquella parcela de la forma-de-vida que participa en un uso, pero no en una gestión, ni participación en la constitución de ese uso; e inclusive se aprecia esa *usuaridad* en espacios de problematización -manifestaciones, colectivos sociales, organizaciones aparentemente subversivas, y un largo primera persona...-. La forma-de-vida-*imperial*, fomenta, crea y re-produce, por tanto, usuarios de esta misma forma-de-vida, pues no actúa con una actitud abierta, sino cerrada; y cuando se consigue abrir cierta brecha, la actitud de la misma es absorber lo que pueda dañarla. Esta

⁷⁹ Cap. II: *Deleuze, Derrida y Agamben: la frontera en el binomio animal/humano.*

absorción, Jameson la plantea desde la tesitura del posmodernismo estético: "En cuanto a la reacción posmodernista contra todo ello, en cualquier caso, debe señalarse igualmente que sus propios rasgos ofensivos -desde la oscuridad y el material sexualmente explícito hasta la obscenidad psicológica y las expresiones de abierta provocación social y política, que trascienden todo lo imaginable en los momentos más extremos del modernismo- ya no escandalizan a nadie, y que no solamente se reciben con la mayor complacencia, sino que ellos mismos se han institucionalizado e incorporado a la cultura oficial de la sociedad occidental". Y continúa: "Lo que ha sucedido es que la producción estética actual se ha integrado en la producción de mercancías general" (Jameson, F., 2006, p. 17).

Sin embargo, deberíamos atender a que una sobre-absorción de prácticas "rupturistas" con lo dado, puede generar un desbordamiento equivalente a la absorción. Esto es una implosión de la forma-de-vida-*imperial*, digamos... por soberbia.

Ser consciente de la forma-de-vida que se despliega sobre nosotros y se repliega en nuestro propio despliegue, es fundamental a la hora de tomar partido o parte en su propia configuración. Alterar la forma-de-vida-*imperial* no llega a ser complicado, lo complejo es desarrollar completamente la forma-de-vida-esperada; la implicación satisfactoria que una forma-de-vida como tal necesita para incidir, a su vez, en la forma- de-vida-vivida.

Uno de los aspectos claves para potenciar la subversión que genera la toma de conciencia de *lo vivido*, es la consciencia histórica y nuestra identificación como sujetos-históricos activos, o en extensión la consciencia y dimensión de nuestra pasividad. Entender, siempre y en todo caso, la función del presente en la historia. La historia como dinámica disciplinaria de retrospección y estudio del pasado no suele pararse a plantear el presente como motor de la misma. Hoy, ahora mismo, cada acto y segundo, construyen historia que será mirada, ojeada, en el futuro... y afectada radicalmente desde el presente. Hoy, ahora mismo, cada acto y segundo, construye o mantiene distintas formas-de-vida. Sin embargo, nosotros, como sujetos-históricos, hemos estado anestesiados por diferentes problemáticas, dinámicas, educaciones... que sobrepasan y hacen sobrepasar la actividad; esto es que el sujeto deja de ser sujeto para convertirse en paciente-histórico. Podríamos entender la paciencia-histórica como una "espera", aun así, vamos a acogernos al significado etimológico, mucho más ilustrativo para esto que queremos tratar... El paciente-histórico, frente a sujeto-histórico, lo entenderemos como sufridor-histórico, atendiendo al *patiens* (sufriente, sufrido): El que es afectado y no afecta, o no quiere afectar. Es decir, que el *paciente* padece la historia. Hay que entender que la figura "sujeto", no tiene por qué ser activa *per se*; la sujeción lo único que indica es la dependencia de, o subordinación hacia (total o parcial) un aspecto. En el caso histórico, el sujeto a (o de) la historia, vendría a ser la afección del acontecimiento y devenir, el cual puede ser cambiado, pero es del que se parte (lo preexistente a nosotros y nosotras). La sujeción histórica, en este aspecto, y por tanto, es el punto de partida.

***Una discusión soberana por el principio: ¿vida o vida?*⁸⁰**

Existe una problemática interesante en torno a la propia proyección "forma-de-vida" o lo que ontológicamente pudiera ser o suponer "forma-de-vida"; ya que se aprecia aquello que acompaña a la vida, aquello que va más allá de su vida, y que se plantea como *esencial* para su entendimiento. En este aspecto Agamben (2006) traslada su problemática en torno al "*ζῷον πολιτικόν*" de Aristóteles (el animal político), otorgando una separación sustancial entre *ζωή* y *βίος*, haciendo ver que *ζωή* estaría referido al término que él utilizará para referirse a la "nuda vida", la vida desnuda, la puramente *biológica*; mientras que *βίος* vendría a referirse a la manera en la que se desenvuelve... Laura Quintana Porras (2006) alude a esta cuestión que refuerza las tesis de Agamben fundamentalmente en el sentido que éste mismo otorga a la división entre *ζωή* y *βίος*, pues plantea que la *biopolítica* sería la proyección política propia de occidente y no un aspecto específico de tiempos "modernos" y/o "contemporáneos". Sin embargo, el debate en este punto va más allá si atendemos a las reflexiones que Derrida (2008) plantea al aludir precisamente al equívoco que Agamben puede presentar en esa dicotomía *ζωή* / *βίος*, ya que Derrida aprecia que la distinción clara que plantea Agamben no es tan nítida en los usos como este último sugiere. Aun así, e incorporándonos a la discusión, la utilización de los vocablos tanto de *βίος* como de *ζωή* se usaron desde muy pronto (y todavía hoy) como sinónimos. Ambas palabras están relacionadas con la raíz *gweie- indoeuropea, que deriva en latín en *vivus*.

⁸⁰ Quiero dar las gracias a mi amigo José Miguel Vicente, filólogo clásico, que me echó una mano en este apartado, con las traducciones de los textos griegos. Fue de gran ayuda para abordar, ciertamente, el debate: ¿vida o vida?.

Podríamos acercarnos, sin embargo, a ciertas diferencias concretas, no generalizadas, que es donde Agamben pone el énfasis, y quizás aquí haciendo de la "excepción" "la norma". El término *βίος* se usaba, efectiva y comúnmente, para referirse al curso de la vida, a la vida concreta de uno⁸¹. A las vidas que se han vivido, a la mala o buena vida. Aun sentido de vida, podríamos decir, de carácter cualitativo. Sin embargo, las primeras referencias que tenemos del concepto, aparecidas en *Los trabajos y los días* de Hesíodo (s. VIII a.C., *Op.* 30-32.), nos indican que el término *βίος*, al menos en su consideración escrita, se encontraría más próximo al sentido de "sustento" (fruto y/o recurso), y no a la concepción *política* de la vida a la que alude Agamben: "*ὄρη γάρ τ' ὀλίγη πέλεται νεικέων τ' ἀγορέων τε ὅτινι μὴ βίος ἔνδον ἐπηετανὸς κατὰκειται ὠραῖος, τὸν φέρει, Δημήτερος ἀκτὴν*". ["Pues poco se preocupa por las disputas (de la asamblea) aquél que no tiene asegurado el recurso/fruto (*βίος*) maduro que trae la tierra: el trigo de Deméter"]. Más adelante Hesíodo vuelve a utilizar el término *βίος* como sustento (*Ibid.* 500-501): "*ἐλπίς δ' οὐκ ἀγαθὴ κεχρημένον ἄνδρα κομίζει, ἥμενον ἐν λέσχῃ, τῷ μὴ βίος ἄρκιος εἶη*" ["Y una no buena esperanza acompaña al hombre necesitado que se queda sentado en la asamblea, si no tiene el sustento (*βίος*) seguro"]. Por tanto, no podríamos decir, de forma taxativa como sugiere Agamben, que el término *βίος* estuviese relacionado en origen con la vida-actuada que se propone. Habría que decir que sí que parece extrapolable a una generalidad la utilización de *βίος* como vida-actuada a partir del siglo VII a.C., aunque también encontramos más autores en este mismo siglo como Semonides de Amorgos que en sus *Fragmenta* (VII a.C., 7.85) mantiene el sentido inicial de *βίος* como sustento: "*θάλλει δ' ὑπ' αὐτῆς κάπαέζεται*

⁸¹ Aunque el primer uso registrado de *βίος* no refiera, efectivamente, a una vida-actuada, autores posteriores comenzaron a usarlo en aquel sentido, así, por ejemplo, Arquíloco en sus *Fragmenta* (S. VII-S.VIII a.C., 330.1) atiende a que: "*βίος δ' ἀπράγμων τοῖς γέρονσι συμφέρει*" ["Una vida desocupada conviene a los viejos"].

βίος" ["Y bajo ella (la mujer que es como la abeja) florece y prospera el sustento (la vida, la hacienda)]. Otros como Julius Pollux (*Onom.* 4.40.4), ya en el siglo II d.C., se acercan al sentido que Agamben insiste en otorgar a *βίος* como generalidad: "*καὶ βίος πολιτικός καὶ πρακτικός*" ["Y vida política también es la (vida) práctica"].

En Platón y Aristóteles se hace referencia a la vida política de alguien (*βίος πολιτικός*), pero nunca aparece *ζωή πολιτική*⁸², aunque sí *ζῶον πολιτικόν*⁸³ en *La Política* de este último (*ἄνθρωπος ζῶον πολιτικόν*). Que por su parte, *ζωή*, vendría a referirse a la oposición con lo inerte, aquello extensible al animal, a la planta, a los seres en general; la "nuda vida" a la que alude y se aferra Agamben en *Homo Sacer*. Esta diferenciación entre la "vida-actuada" y la "nuda vida", sería la que, en parte, nos orientaría hacia la utilización de la raíz *ζωή* con el vocablo *ζῶον* (animal), pasando a formar el término "zoología" (la ciencia encargada del estudio de los animales, pero que, a su vez, se la presupone rama de la biología -la ciencia que estudia la "vida", la vida-en-general-). Por otra parte, la primera vez que aparece la palabra *Ζωή* es en la *Odisea* (Homero, s. VIII a.C., *Od.* XIV 96), en boca del porquerizo de Ulises para referirse metafóricamente al ganado de su amo, que podríamos traducir como "la vida era inagotable" (*ἦ γὰρ οἱ Ζωή γ' ἦν ἄσπετος· οὐ τι νι*

⁸² El uso de *ζωή* como vida-actuada y no como nuda-vida (lo que contravendría la tesis de Agamben), aparece en *Las meditaciones* de Marco Aurelio Antonino: "*Ὡςπερ αὐτὸς σὸ πολιτικοῦ συστήματος συμπληρωτικὸς εἶ, οὕτως καὶ πᾶσα πράξις σου συμπληρωτικὴ ἔστω ζωῆς πολιτικῆς*" ["Como tú eres parte complementaria del sistema político, así también que toda acción tuya sea complementaria de la vida política"]. También Damascius (s. V d.C.) alude al *ζῶον πολιτικόν*, en *In Phaedonem* (174.4).

⁸³ En Aristóteles [Pol. 1278b.19] aparece *ζῶον πολιτικόν*: "[...] *τείας, καὶ ὅτι φύσει μὲν ἐστὶν ἄνθρωπος ζῶον πολιτικόν*". Este *ζῶον* no hay que confundirlo con *ζωή*. El primero alude a "animal", el segundo a "vida". Sin embargo, es curioso que la raíz sea la misma en ambos casos. La que expresa la "nuda-vida", presumiblemente, *ζωή*; y aquello que hemos intensificado como nuestra parte instintiva o biológica: el animal, la animalidad (*ζῶον*).

τόσση)⁸⁴, en el sentido de que tenía suficientes reses, bastantes, que luego los pretendientes se comieron. Después hace una enumeración de ello. Algún siglo más tarde, los "inventores" del alma, pitagóricos, órficos y otros, intentarán asociar la palabra con *ψυχή*⁸⁵ (psique), que tampoco significaba alma en un primer momento, sino que aludía al aliento que exhala al morir un ser humano (misma etimología que podría resolver *spiritus*, así el *Spiritus Sanctus*, terminaba por ser el soplo animoso y divino que posibilitaba la materia y la vida). Esta asociación de la *ψυχή* con "la vida", hará que los términos se interpreten justo al revés en la *Biblia* de lo aparecido en los textos griegos. Los textos bíblicos, que son ya bastante modernos, le dan a *ζωή* una altura mayor y, según parece, en el *Nuevo Testamento*, *ζωή* se emplearía para la Vida Eterna que Dios otorga a Cristo, mientras que *βίος* habría sido más el soplo (el "espíritu") de vida que Dios le dio a Adán en el Jardín del Edén.

Como comentábamos con anterioridad en aquella interpretación de Agamben, donde la *biopolítica* sería la proyección política propia de occidente, tendríamos que matizar una cuestión, a nuestro entender importante, si, precisamente, entendemos la "historia" como un cúmulo de discontinuidades y estratos, y no como un eje cronológico que tiene un inicio y se despliega hacia un fin (con una perspectiva progresista de avance). Esta cuestión es la de contemplar, dando por buenas las interpretaciones que al respecto expone Agamben, la posibilidad de una proyección biopolítica en la Antigua Grecia; con una desconexión importante

⁸⁴ Este sentido de 'la vida era inagotable' nos puede conducir al 'sustento' del que Hesíodo habla con el término *βίος*, con lo que en el siglo VIII a.C. ambos actuarían como sinónimos en dicha acepción; pero no exactamente como vida... ni tan siquiera podríamos hablar, en el aspecto 'sustento', de una nuda-vida.

⁸⁵ Antes de configurarse la *ψυχή* como alma, ésta se reinterpretaba de forma menos mística pero igualmente metafísica, ya que dicho aliento del difunto al salir del cuerpo inerte de éste se convertiría en un *ειδωλον*, que vendría a ser una imagen espectral del fallecido.

en la Edad Media y comienzos de la Modernidad, para volver a proyectarse con mayor rigor y fuerza a fines de la Modernidad y comienzos de lo contemporáneo, hasta nuestros días. Y de hecho, esto si se entendiese como una suerte de *Volkgeist* occidental que actúa en base a un eje biopolítico (o sujeto a él), estaríamos englobando una situación que se ha convertido en hegemónica, excluyendo formas-de-vida que, en "origen", no responderían a estas premisas biopolíticas, como las culturas celtas, germánicas, eslavas, escandinavas, etc. Que, si bien es cierto, fueron adoptando formas hegemónicas, no representaban, en principio, éstas en su cotidianeidad, o, pudiera ser que como el desenvolvimiento de la vida se da en un espectro determinado y unido asimismo a ella, podrían desarrollar aspectos considerados biopolíticos sin tener una cosmovisión de esas características. Por ello, podríamos pensar, como dijimos con anterioridad, en una posible fuente biopolítica en la Grecia Antigua, con matices que ahora expondremos, pero no podremos establecerlo como una suerte de generalidad en Europa.

Esto, en clave gubernamental o de gubernamentalidad (*gouvernementalité*), se evidencia en la fórmula foucaultiana "Hacer Morir y Dejar Vivir", que se entiende perfectamente en sociedades medievales y de Antiguo Régimen, frente al "Hacer Vivir y Dejar Morir", más propias de nuestros tiempos. Además de que la acción biopolítica va desplegándose desde el siglo XVII a todas las capas de la sociedad, mientras que en la posible acción biopolítica griega, podríamos entenderla en unos estratos sociales muy determinados, y en *poleis* concretas, como la ateniense. Así, y a nuestro entender, el "Estado de justicia medieval y el Estado administrativo de comienzos de la Edad Moderna dejan lugar a un Estado de gobierno centrado en la gestión de la masa de población, su volumen, su densidad y su vinculación al

territorio" (Foucault, M., en Arribas, Cano, Ugarte, 2010). Cuestiones que, en primer lugar, no son comparables entre sí, y en segundo lugar tampoco poseen una equivalencia (a nuestro entender) con la situación de ejercicio político griega. Por tanto, y aun viendo, efectivamente, incidencia política en la vida, no parece clara su politización exhaustiva en comparación con sociedades marcadamente biopolíticas como las aparecidas a partir del siglo XVII-XVIII, y desarrolladas plenamente entre los siglos XIX, XX y XXI. Y curiosamente, de alguna forma, Agamben plantea algo parecido, en cuanto aprecia un discontinuismo: "Todo sucede como si, al mismo tiempo que el proceso disciplinario por medio del cual el poder estatal hace del hombre en cuanto ser vivo el propio objeto específico, se hubiera puesto en marcha otro proceso que coincide grosso modo con el nacimiento de la democracia moderna, en el que el hombre en su condición de viviente ya no se presenta como objeto, sino como sujeto del poder político. Así pues, si hay algo que caracterice a la democracia moderna con respecto a la clásica, es que se presenta desde el principio como una reivindicación y una liberación de la *zôê*, es que trata constantemente de transformar la nuda vida misma en una forma de vida y de encontrar, por así decirlo, el *bíos* de la *zôê*" (Agamben, G., 2006, p.19). Pero habría que matizar que no se plantea transformar la nuda vida en una forma-de-vida⁸⁶, pues sería bastante extremo delimitar ambas; que la posible naturalidad, de cualquier -en principio- ser animal, supone un reto de distinciones, más aún la posible forma-de-vida de una nuda vida, que pudiera carecer de ella, o pudiera ni tan siquiera existir, pues nuestra propia base fisiológica posibilita la aparición de una "culturalidad"; esto es, el despliegue de capacidades y estrategias adaptativas que van más allá de nuestra propia incidencia fisiológica o genética: Se escapa. Como decía,

⁸⁶ Justamente Agamben se pregunta: "¿Tiene ésta [la nuda vida] verdaderamente necesidad de ser politizada o bien lo político está ya contenido en ella como su núcleo más precioso?" (Agamben, G., 2006, p. 21)

no se plantea transformar la nuda vida en una forma-de-vida, sino que se busca naturalizar la forma-de-vida-*imperial*, la que sea, con el objeto de plantearla como infranqueable, única, e imposible de derribar: Se presenta como lo único posible y a la que se le debe fidelidad; es cierto que buscando el funcionamiento específico de los mecanismos biológicos (a todos los niveles). Sin embargo, quizás sea aquí donde se encuentre, desde nuestro punto de vista, una de las cuestiones más importantes a tener en cuenta, que la *biopolítica* se encarga no de incidir en la vida, sino de construir una vida infranqueable.

En sí, muchas de las cuestiones que abordan la temática de *la vida*, de la vida desplegada, de la forma-de-vida, tratan muy a menudo la relación de nuestro caminar con la normativización de la misma; de cómo el Derecho y lo jurídico han protagonizado la regulación de nuestra cotidianeidad. La acción de la forma-de-vida, sin embargo, y en multitud de ocasiones, traspasa el Derecho, como Derecho, para instaurarse y reinstaurarse, para automodificarse en cualquier momento, o para adaptarse en clave *insurgente*; ¿Pero cómo escapar de la acción del Derecho sobre la cotidianeidad, si al cambiar la forma de la forma-de-vida, ésta no instauro uno nuevo, o lo constituye o lo conforma? En el debate manifiestamente abierto que arroja esta discusión, entendemos que la situación de la forma-de-vida es semejante a la experimentada por lo soberano, o por la soberanía; donde ésta se encuentra dentro y fuera de la Ley, aunque siempre represente un *afuera* más claro que un *adentro*. La forma-de-vida sigue un tanto esos mismos pasos, aunque lo jurídico y lo soberano tiendan a instaurar y delimitar las formas-de-vida-vividas.

Agamben nos dirá, en este sentido, que "en particular, el desarrollo y el triunfo del capitalismo no habrían sido posibles, en esta perspectiva, [la de Foucault sobre el advenimiento de la estrategia estatal biopolítica] sin el control disciplinario llevado a cabo por el nuevo bio-poder que ha creado, por así decirlo, a través de una serie de tecnologías adecuadas, los «cuerpos dóciles⁸⁷» que le eran necesarios" (Agamben, G., 2006, p. 12). Es decir, generó una forma-de-vida (*bíos*), a partir del estudio y reconocimiento de la vida (*zôê*). Esto es importante en cuanto que el Estado-de-Cosas ha ido naturalizando, paulatinamente, formas culturales (formas-de-vida) que se han enmarcado como únicas en nuestra existencia, eliminando cualquier posición mutadora de esas mismas formas. Esto ha provocado, como bien es sabido, fórmulas discursivas estigmatizadoras y criminalizadoras que se han desplegado, finalmente, hacia formas represivas de esa misma figura estigmatizada o criminalizada en un ejercicio claro de auto-defensa de la forma-de-vida-*imperial*. Claro es esto en los análisis foucaultianos alrededor del planteamiento neoliberal de un "Estado bajo vigilancia del mercado más que un mercado bajo la vigilancia del Estado" (Foucault, M., en Arribas, Cano, Ugarte, 2010); esto, en contraposición a estructuras estatales de planificación o intervención estatal en la economía y/o distribución de la riqueza; o más allá de la estatalidad, donde se dan formas económicas no reguladas por entidades opacas o instituciones⁸⁸ estatales, sino por comunidades y/o colectivos *abiertos*.

Al final sólo puede haber una "libertad" en la velocidad-de-escape, y esto únicamente podrá ser efectivo cuando seamos conscientes de las discontinuidades

⁸⁷ Y habría que añadir guardianes de la forma-de-vida instaurada (a través de prácticas, fundamentalmente, conductistas de recompensa y castigo).

⁸⁸ ¿Naturalizaremos la institución por creerla parte de "las cosas naturales", partes de nuestro instinto organizativo... por inercia esencial?

de los tiempos: Los tiempos que manejan las formas-de-vida en proceso de creación, así como de las formas relacionales de los movimientos contestatarios (que han de ser propositivos), y de los tiempos empleados y manejados por los sustentadores, defensores y constructores de la forma-de-vida-*imperial*, la que impera, la que penetra en lo más hondo de nuestra *vida* en cualquiera de sus acepciones.

* * *

¿Qué supone la animalidad en cuanto a la forma-de-vida-*imperial*? Acaso las lindes de la primera exclusión y consideración del *Otro*; pretexto necesario para efectuar lo normal y lo anormal, pues tiene su base en lo natural o en la naturaleza, es decir, en la esencialidad como punto de partida de un todo de infinitas particularidades; y diferencia lo que está bien o se presupone que está bien, y lo que está mal o se presupone que lo está. Como remarcamos continuamente, consideramos la huella de la animalidad como característica necesaria para la generación de alteridades. De hecho, la alteridad únicamente es entendida respecto a una hegemonía, que o bien desprecia esas alteridades, o bien las margina, las recluye, las relega, las reprime, las absorbe o bien las mantiene ocultas: Es decir, impide su proliferación y su capacidad de incidencia en la esfera pública; no puede ser *bien vista*, no puede ser *contemplada* por nadie, no puede existir como vía-de-escape. Esas alteridades son las que demostrarían las variabilidades culturales que ocasionarían nuevas, u otras, formas de entender el mundo, los contextos, las realidades. El reconocimiento y respeto de cada una de ellas por el resto de

*menores*⁸⁹, inevitablemente generaría una limadura de lo que supone la hegemónica. Esta forma-de-vida-*imperial* que ingerimos, vestimos, y re-producimos, de una u otra manera, al generar conflictos piramidales y presentar una estructura de carácter vertical, los subyugados a ella normalmente se posicionan como contrarios, o pseudo-contrarios -en este caso- cuando dicha forma-de-vida imperante absorbe esos *menores* consolidando su posición hegemónica y, tal como se encuentra, promoviendo nuevos productos, bienes o servicios consumibles dentro de su estructura vital; usarizando esas parcelas de *otredades* que ya no son *alteridad*, sino parte necesaria de la forma hegemónica. Esa absorción suele adaptar dichas alteridades a su forma, sin permitir que se desplieguen o desarrollen de forma *libre*; esto es, sin impedimentos.

Es decir, cuando un discurso despliega una forma de entender el mundo sin alteraciones, precisamente, lo que genera es un sin fin de ellas.

⁸⁹ *Menor* en sentido deleuze-guattariano.

¿Por qué la persona?

Hemos aludido al principio a que el tema que íbamos a presentar refería a lo *personal*, al *πρόσωπον*. Etimológicamente, *persona* nos conduce a la máscara teatral, es decir, a la actuación.

Es el hecho de actuar el que aquí nos genera interés como un mecanismo tangible de transformación; de incidencia en la forma-de-vida. La no-actuación, y la actuación, pueden ser decisiones activas aunque una accione y otra se *estaticice*. La decisión consciente de la no-actuación, al no dialogar con *lo vivido*, tiende, aunque no siempre sea así, a la *estabilidad*; es decir, a que el marco de cosas, el *estado-de-cosas*, esto es, cómo *se está*, se plantee inamovible, se manifieste y mantenga *estanco*. Un único, pero potente, grupo de personas actuante, pese a lo minoritario que pueda parecer, siempre por su *acción*, incidirá, directa o indirectamente, en el grupo, el cual suele ser mayoritario, que se mantenga, por decisión o inercia, en una no-actuación-normalizada. Un grupo, éste, que se deja afectar. Es por ello que pensarnos como posibles actuantes- directos, es decir, conscientes de la posibilidad de nuestra incidencia en la configuración total o parcial de nuestra forma-de-vida, nos permitirá, de forma efectiva, decidir y hacer al mismo tiempo. En este sentido, Goffman expondrá la actuación como "la actividad total de un participante dado en una ocasión dada que sirve para influir de algún modo sobre los otros participantes" (Goffman, E., 1987, p. 27), e incluiríamos además sobre uno mismo; sobre la propia situación; etc. La actuación afecta así sobre y/o en *lo actuado*. De nada podrá servir una indignación que no cuestione el *papel que jugamos* en este macro-escenario vital.

Lo que nunca pensamos de la Historia; o lo que nunca se suele pensar de ella

La Historia como acumulación de acontecimientos o sucesos, o como disciplina encargada de estudiar, catalogar y estructurar aquellos, ha sido pensada, así como estudiada, como un elemento que siempre remite a un pasado que en el mejor de los casos es entendido para discernir los acontecimientos del presente. Sin embargo, aquí realizaremos una propuesta que ya anunciamos en la introducción: La función, precisamente, de ese presente en la Historia. Al saber y entender que todo presente es motor de la historia, hemos de ser consecuentes con el nuestro, configurador de la historia que viene, de la historia que contaremos, conscientes de que nuestra actividad o pasividad marcarán los acontecimientos futuros. Tomar conciencia, pues, de nuestra posible incidencia en todo aquello que nos envuelve. Aquí vendríamos a proclamar nuestra incidencia o afección en la *intensidad-histórica*.

La forma-de-vida-*imperial* ha pretendido arrebatarnos la participación social y comunitaria de cualquier configuración de mundos a través de empresas pseudo-intelectuales que vaticinaban, por ejemplo, un "fin de la historia"⁹⁰, precisamente, por el fin de la dialéctica, de aquella que planteaba una lucha constante, entre, siendo superficiales, "los de abajo, frente a los de arriba". Y no es por vaticinar un fin de dialécticas, que seguirán existiendo mientras haya interlocutores de éstas; e irán evolucionando, como fueron evolucionando todas ellas: La del amo y el esclavo, la del señor y el vasallo, o la de la burguesía y el proletariado. Hoy entre los deudores,

⁹⁰ No estamos haciendo referencia a los postulados hegelianos ni kojévianos, sino al Fin de la Historia presentado, fundamentalmente, por Fukuyama.

quizás, y en ciertos lugares -pues no es extensible a una generalidad-, y los cobradores de deuda. Del prestamista y el *prestado*. Del poseedor, no ya de los medios de producción, que también, sino de la posibilidad económica -como si de un posibilitador de riqueza se tratase-, y el humillado frente a ella. Humillado en el sentido más doloroso, pues éste es aquél que no es que se humille en la práctica como tal, sino que se humilla así mismo para poder alcanzarla ("la riqueza"); que en términos marxistas pudiera ser la clase trabajadora aburguesada, la que aspira a vivir como un burgués deslocalizándose en el teorema marxista de Clases.

Gran coadyuvador, necesario, de esta empresa intelectual del *noqueo*, es el discurso histórico de los genios (aquellos individuos que destacan sobre el resto, los grandes, los únicos, los que no podemos ser); o el de la narrativa histórica que plantea el discurso en forma de "Historia del poder del hombre". En todo este argumentario hemos de posicionarnos, no extrapolando un pasado a un presente, sino ubicándonos en el presente que vivimos, reconociéndonos entre el resto y con el resto. Sobre todo, entendiendo cómo operan nuestras mentalidades, que son evidentemente diferentes a las pasadas, y evidentemente diferentes a las futuras. La fuerza que se mantiene, precisamente, en la dialéctica histórica, hoy en día reconduce nuestra *intensidad* hacia la interpretación que de ella tenemos. Sólo los "genios", hacen; sólo las "nostalgias", hacen; sólo unos pocos destacan.

En la historiografía, por regla general, se ha venido estudiando, o digamos que divulgativamente ha tenido mayor peso, una forma de entender la historia, y su difusión, descriptiva de los acontecimientos, lineal en su discurso, y fuertemente progresista; como si la historia, como historia, fuese a algún lugar (por determinar o

ya (pre)determinado). Así, "una de las inquietudes que a menudo despiertan las hipótesis de periodización histórica es que tienden a pasar por alto las diferencias y a proyectar una idea del período histórico como una homogeneidad compacta [...]" (Jameson, F., 2006, p. 15). Esta periodización de inicio y fin, por otra parte, se proyecta quizás por las propias expectativas que podemos llegar a tener a la hora de plantear nuestra propia vida, que teniendo un punto de partida (el nacimiento), y un punto de fin (la muerte), operamos de igual modo para entender el universo, la historia, el mundo. Lo que pudiera suceder si nos alejamos de la función de esos presentes en las diferentes consecuciones históricas, recuerda a la frase de Jameson: "su supuesto pasado no es más que un conjunto de espectáculos en ruinas" (*Ibid.*, P.46)

La nostalgia, como un aspecto más, condicionante de nuestra (re)visión histórica, hacia el pasado, el referente y la imagen histórica del mismo, nos conduce a no construir; por el contrario nos empuja a mantener una mentalidad inmovilista, o potencialmente inmovilista, de que todo pasado fue mejor, sin atender a la pregunta de cómo queremos que sea nuestro futuro. La actuación no es propia del pasado, aquello resultaría ser acto; la actuación alude al presente, y es ahí donde el hecho de actuar cobra mayor fuerza. Siguiendo a Jameson: "hemos entrado en una «intertextualidad» que constituye un rasgo deliberado y programado del efecto estético, y que opera una nueva connotación de la «antigüedad» y de profundidad pseudohistórica [...]" (*Ibid.*, p. 50), y continúa más adelante afirmando que "esta nueva e hipnótica moda estética nace como un síntoma sofisticado de la liquidación de la historicidad, la pérdida de nuestra posibilidad vital de experimentar la vida de un

modo activo". A nivel estético Jameson lo traduce a que cada vez "somos menos capaces de modelar representaciones de nuestra propia experiencia presente".

Entretanto, la forma-de-vida va cambiando a lo largo de la historia a partir de *micro-experiencias*, tanto en sentido macro (organización y administración del territorio -en formas jurídicas variables, Estados, Principados, Reinos...-), como en sentido micro (cambios en la estructura familiar, cambios en la aldea, en un barrio, en la forma laboral, en la construcción de identidades...). La cuestión a tener en cuenta es la concepción estructural que otorga la forma-de-vida a la realidad. Cómo afectan estas *micro-experiencias* a la realidad en su conjunto y a la realidad concreta de los sujetos que la experimentan. A su vez, habremos de ser conscientes de las causas que potencian esos micro o macro cambios, y bajo qué marco(s) opera.

Si atendemos al modelo familiar, nuclear, patriarcal y heterosexual, por ejemplo, nos daremos cuenta de que dicha forma-de-vida (en lo que al *oikos* se refiere y a su proyección pública posterior) opera de forma vertical, proteccionista, disciplinaria bajo la figura del Padre (para la mujer y los hijos); que hace extensible otras realidades *a juego*: futuro Profesor (para el alumnado); futuro director (para el profesorado); futuro Alcalde para los vecinos; futuro Gobernador para los ciudadanos; futuro Rey para los súbditos, etc. Esto recuerda a: "Jacques preguntó a su amo si no había advertido que, por grande que fuera la miseria de la gente pobre, sin tener pan para ellos, todos tenían perro [...] De donde concluyó que todo hombre quería mandar a otro; y que al hallarse el animal en la sociedad inmediatamente debajo de la clase de los últimos ciudadanos mandado por todas las demás clases,

aquellos tomaban a un animal para poder mandar también a alguien [...] Cada cual tiene su perro. El ministro es el perro del rey, el primer funcionario es el perro del ministro, la mujer es el perro del marido, o el marido el perro de la mujer [...]"⁹¹ (Diderot, [1796], p. 320)

Los cambios acaecidos en la familia (su reconfiguración y puesta en tela de juicio), donde la estructura familiar varía (fundamentalmente a partir de la segunda mitad del siglo XX) potenciándose la discordia mujer-marido, y apareciendo la de hijo-padre; así como una situación contextual que, poco a poco, aparece en forma de incredulidad (desapego espiritual -en la religiosidad- y social -en la sociedad de consumo o el descrédito político general-), nos hace entrever varias fórmulas posibles que nos ayudan a entender brechas que han ido surgiendo en nuestros últimos tiempos. La tensión que los movimientos obreros proyectaron de su situación como trabajadores; así como la potenciación de vías feministas contemporáneas y unidas a movimientos homosexuales (alteridades respecto al patriarcado heterosexual muy apegados al (re)descubrimiento y concienciación respecto a la sexualidad); el jaque que supone la rebelión de los niños (frente a la autoridad del padre y del profesor), así como la presencia del situacionismo que como tendencia política da un respiro a las viejas formas, quizás, y en muchos casos, ortopédicas, que se venían realizando, generando una visión posible de lo imposible; y la reconocida labor de análisis de la realidad a partir del estudio de las técnicas panópticas

⁹¹ "Jacques demanda à son maître s'il n'avait pas remarqué que, quelle que fût la misère des petites gens, n'ayant pas de pain pour eux, ils avaient tous des chiens; s'il n'avait pas remarqué que ces chiens, étant tous instruits à faire des tours, à marcher à deux pattes, à danser, à rapporter, à sauter pour le roi, pour la reine, à faire le mort, cette éducation les avait rendus les plus malheureuses bêtes du monde. D'où il conclut que tout homme voulait commander à un autre; et que l'animal se trouvant dans la société immédiatement au-dessous de la classe des derniers citoyens commandés par toutes les autres classes, ils prenaient un animal pour commander aussi à quelqu'un. « Eh bien ! dit Jacques, chacun a son chien. Le ministre est le chien du roi, le premier commis est le chien du ministre, la femme est le chien du mari, ou le mari le chien de la femme [...]"

desplegadas desde el Siglo XVII, y operativas y extendidas sobre nuestros días; como la presencia de una política de la vida (la *biopolítica*) que nos remarca y nos incita a ver cómo se construyen realidades o naturaliza formas que sustentan o hacen sustentar, eficazmente, la forma-de-vida-*Imperial*; nos permite entender que vivimos un tiempo de ruptura sustancial -quizás funesta si no sabemos acceder o interactuar con ella- con la verticalidad de la forma-de-vida-*imperial*, y la estructura del capital sobre nuestras vidas.

En otro orden de cosas, la forma-de-vida suele asociarse a una identidad concreta que el sujeto "poseedor" y *vividor* de ella defiende con uñas y dientes: Bien por ser lo único que cree que pueda existir y ser eficaz (pese a que no lo sea, o pese a estar en una situación completamente hostil y de riesgo para su propia vida); o bien por una identificación total con el Estado-de-Cosas vigente, del cual no se quiere desprender, precisamente, por la identidad naturalizada y vivida en la que se encuentra. La identidad, por la carga emocional que supone, y entendida como estructura naturalizada del ser que la experimenta, resuelve en conflicto si esa identidad no es comprendida como, por una parte subsidiaria de otras, y por otra reconocedora de múltiples que incluso pudieran aparecer como contradictorias (esto ocurre con frecuencia en las identidades territoriales). Entenderemos además, que una posibilidad sería operar bajo una forma concreta; es decir, operar bajo la impresión posmodernista, por ejemplo, y otra identificarse, aun operando de esa forma, como posmodernista. No es lo mismo, por tanto, operar bajo impresiones culturales cristianas, que identificarse como cristiano, etc. Por lo tanto, la cuestión identitaria, de la construcción o desapego de identidades concretas, funciona como operativo social dentro de las relaciones de fuerza establecidas en las *intensidades formales*,

que configurarían o constituirían cualquier forma-de-vida, pues parece claro entender, que cada forma-de-vida expresada o manifiesta se enmarca dentro de una identificación concreta que la justifica, la posibilita, y la re-produce. Y tampoco podemos olvidar que dicha construcción de identidades concretas puede deberse a un desarrollo de dicha construcción digamos endógeno (el individuo se acoge a una identidad en la que se reconoce de forma positiva), o exógeno (el individuo se acoge a una identidad que socialmente se le presupone por su condición).

Reflexión apurada del agente rupturista en una sociedad de Mercado

Cuando Jameson analiza la obra de Warhol imprimiéndole un cariz crítico con la fetichización que supone la mercancía en su obra (las carteleras de Coca-Cola, los «zapatos de diamantes», etc.), y se pregunta si no es un material político-crítico entonces "deberíamos empezar a interrogarnos más seriamente acerca de las posibilidades del arte crítico o político en el período posmoderno del capitalismo tardío" (Jameson, F., 2006, p. 28-29), se me ocurren las obras que en cierto modo recuerdan a algún tipo de trampantojo, y a la ironía crítica que se desprende de las obras murales y "suburbanas" de Banksy y la del pintor e ilustrador polaco Pawel Kuczynski; o la nueva era del cómic, entendiendo la novela gráfica como su máxima expresión, *V de Vendetta*, *Maus*, continuación de la llamada historieta alternativa. Aun así, y arriesgándonos a que suene literalmente arriesgado, podríamos decir que lo más crítico, en todos los sentidos, por su trascendencia e implicación cultural con la realidad existente en décadas como los 70, es sin duda la potenciación perceptiva a partir de drogas como el LSD, hongos psicodélicos, etc. No porque no se hubiese producido arte a través de sustancias psicodélicas con anterioridad, sino por una suerte de novedad perceptiva que eclosiona en diferentes áreas artísticas multidireccionalmente de forma coetánea.

En el caso anterior de Banksy y de Pawel Kuczynski, consideramos que lo más rupturista de esas obras, siguiendo el esquema de Mercado (de fetichización de la mercancía como elemento artístico "válido") que expone Jameson, concretamente sobre la obra de Warhol, es su descomercialización, o su interés por

el anonimato en el caso del primero. Sin embargo, cuando la mercancía critica a la mercancía, o finaliza, por expansión derribándola como tal, puede llegar a carecer de sentido absoluto en su fin, pues, digamos, el Mercado prevalece. No es nuestro objetivo, por contra, centrarnos, únicamente, en los aspectos económicos o mercantiles de la vida; sí le otorgamos, a su vez, un papel de importancia como *intensidad*, máxime cuando la economización de la vida (no en su planteamiento productivo, sino en el aspecto de *gasto*, y en términos *horarios*) prevalece como mecanismo de control de *intensidades*. Lo económico, sin ser fundamental, pues entendemos que la base en la que se sustenta cualquier forma-de-vida son los mecanismos relacionales, es decir, cómo se constituyen las relaciones, cómo operan, cómo nos replegamos y desplegamos en ellas: En efecto, cómo actuamos - de ahí nuestra matización del aspecto *personal*-... (lo económico, sin ser fundamental) genera un espacio de frontera entre las relaciones. En unos casos las economiza, en otros las coarta por inexpressión, ya que el vehículo que se proyecta para un camino u otro suele ser a través de lo económico-monetario. Ciertamente es que no recae en una situación real, pues básicamente dicha economización se establece por operativa o lógica mental: Es decir, naturalizadamente, nos hemos sumido en una necesidad de tipo económico para poder desarrollar diferentes actividades; nuestro escollo por regla general nos lo autoimponemos en forma de "mercado", "dinero", "economía", "mercancía", "salario". Nos cuesta, en las sociedades actuales, *emplear* nuestro *tiempo* sin retribución (la que sea), y en ocasiones, incluso, demandamos deferencia por dicho *empleo-de-tiempo*, sin ver que una barra de pan la hace el panadero por haber recibido harina, que la muele un molino (o molinero) que una persona construyó, a través de un trigo que un agricultor cosechó, después de haber sembrado su semilla de una espiga anterior. El proceso de "creación" de la barra de pan, por tanto, no está

marcado por una relación monetarista directa; el vehículo para conseguir dicha harina, por ordenamiento social de la ya mentada *forma-de-vida-imperial*, naturaliza la necesidad obligada de retribuciones monetaristas para conseguir la barra, la harina, el molino, la cosecha del trigo, y la semiente. Nos sentimos atrapados por no pensar en que podemos reestructurar las formas o las relaciones de una manera diferente (parcial o drástica).

CAPÍTULO IV

La Humanización o el proceso de constitución de la actual-realidad

"They also cover more ontological categorical divides between Man and zoo-morphic, organic or earth others. All these 'others' are rendered as pejoration, pathologized and cast out of normality, on the side of anomaly, deviance, monstrosity and bestiality. This process is inherently anthropocentric, gendered and racialized in that it upholds aesthetic and moral ideals based on white, masculine, heterosexual European civilization."

Rosi Braidotti

Introducción: Del Humanismo y la actual-realidad

Decía Sloterdijk que "El Humanismo como palabra y cosa tiene siempre un opuesto, pues es un compromiso en pos del rescate de los seres humanos de la Barbarie" (Sloterdijk, P., 2000, p.5). En los diferentes capítulos hemos abordado la barbarie-salvajismo/civilización-humanidad, que creemos fundamental en la conformación de alteridades, y que entendemos como una proyección del primer binomio enfrentado animal/humano.

El hecho de titular el apartado *"La Humanización o el proceso de constitución de la actual-realidad"* no es baladí. En él ya se refleja la intención: examinar los resortes que permiten concluir que existe un proceso filosófico continuado que se retroalimenta en lo fundamental, el cual configura de manera detallada las categorías del pensamiento, que hoy funcionan y permiten hacer legible lo que se entiende por realidad.

Sin embargo, no nos detendremos en cada uno de ellos, pues nos centraremos más en la reflexión que aborda la situación actual, en la frontera disputada entre las condiciones de posibilidad y el discurso dogmático estanco. Nos gustaría, entonces, poner en cuestión la obsesión esencialista de la práctica cotidiana, así como, seducidos por el conflicto, posicionarnos, de alguna manera, en ella.

Hemos escogido, por otra parte, el término *Humanización*, por entender que lo que ha devenido ha sido precisamente un proceso filosófico de constitución de la realidad-humana a partir de una humanización del animal humano, a través de procesos continuados autobiográficos del ser humano y permanentemente autorreferencialistas, como señala acertadamente Derrida en *El animal que luego estoy si(gui)endo*, que otros denominan *domesticación-del-animal-humano*; y que ha venido acompañado de un sentir *civilizado* donde el paradigma de la Civilización y las "buenas maneras" ha territorializado finalmente nuestras vidas. Esas "buenas maneras" actualizadas, recibieron un estimable empujón desde los manuales de urbanidad y buenos modales que inundaron la cotidianeidad de las sociedades principalmente occidentales, primero entre la baja-burguesía, y posteriormente entre las clases populares, desde la ejemplaridad de las "formas burguesas" de tipo victoriano. Ejemplo de ello es el famoso *Manual de Carreño*, escrito en Venezuela en 1859, donde se explican las formas adecuadas a ejercitar en privado y en público: Reconfiguración ordenada de las formas-de-vida. El *Manual de Carreño* (o *Manual de urbanidad y buenas maneras*), tal y como está estructurado, da una muestra evidente de la normativización informal de las composturas. Así, los tres primeros capítulos aluden a los "Deberes morales del hombre" (*De los deberes para con Dios; De los deberes con la sociedad: padres, patria y nuestros semejantes; Deberes con nosotros mismos*), mientras que los siguientes tratan directamente la "Urbanidad" (*Principios generales, Del aseo: de nuestra persona, vestidos, de la habitación y para con los demás; Dentro de casa: al vestarnos, al levantarnos, con la familia y vecinos; Fuera de casa: la calle, el templo y casas de educación; Con la sociedad: las conversaciones, las visitas, la mesa y el juego; y Aplicaciones de urbanidad*). Todo ello generando un marco de habitabilidad concreto, donde las formas están perfectamente estructuradas, (de)limitadas y configuradas. En

esos mismos años aparecieron libros, ensayos... que hacían mención a todos aquellos espacios de la vida donde existiese relación (relación entre individuos, entre esferas de la sociedad, entre espacios místicos, con uno mismo, etc.), ordenándola en lo concreto y exponiendo hasta las gesticulaciones correspondientes a cada momento, a cada espacio. Ejemplo de ello: *De l'éducation des mères de famille ou De la civilisation du genre humain par les femmes* de Louis-Aimé Martin (1834, en castellano en 1870), *Manual de las mujeres*, publicado en México en 1881 y en origen titulado *Manual de las mujeres: anotaciones históricas y morales sobre su destino, sus labores, sus merecimientos, sus medios de felicidad*⁹² o *The ladies' book of etiquette, and manual of politeness: a complete hand book for the use of the lady in polite society*⁹³ (1860), entre muchos otros. Cabe señalar, como se desprende de muchos de los títulos, que los manuales de urbanidad, estaban dirigidos fundamentalmente al público femenino. Así y todo, durante la España franquista aparecieron nuevos manuales y reediciones de libros (antiguos o contemporáneos a la época) que venían, de nuevo, a explicar cómo había de comportarse una mujer (en privado y en público).

No es nuevo, tampoco, el escribir o relatar cómo se ha de vivir, sin embargo, la carga normativa de las redacciones exceden el marco moral o ético fundamental primigenio. La primera obra entendida como tal la escribió Erasmo de Rotterdam en 1530 (*Civilitate morum puerilium*⁹⁴), que aborda básicamente cómo han de comportarse

⁹² Este libro de Verdollin es interesante por representar una diferencia respecto a otros textos semejantes y es que en lugar de utilizar un método normativo utilizó lecciones breves, ejemplos y poemas, pero al igual que Louis-Aimé Martin centra su atención en la formación individual de las mujeres, en regular su vida privada para "normar" su comportamiento público. (Torres Septién, 2005, p. 324)

⁹³ En 1873 apareció uno dirigido exclusivamente a hombres: *Gentlemen's book of etiquette, and manual of politeness* de Hartley.

⁹⁴ Que podría traducirse como "sobre la urbanidad en la infancia". En la edición castellana de 2006 aparece como "de la urbanidad en las maneras de los niños".

los niños en presencia o compañía de adultos. Concretamente el texto iba dirigido al joven Enrique de Borgoña (11 años), hijo del Príncipe Adolfo de Veere y Borgoña. En la edición castellana de 1986-2006, Agustín G^a Calvo (2006, p. 5) reflexiona alrededor de esta cuestión de la siguiente forma:

"¿Para qué sirven los libros destinados a la educación de los muchachos? Porque ¿quién podrá creerse de veras que hayan servido nunca para la educación de los muchachos, esto es, para determinar su comportamiento por obediencia, ni tampoco mucho del revés, mostrándoles pautas para la desobediencia? O quizá sí, en un sentido más bien doble que sencillo: a saber, que si en un librito dice “Póngase el cuchillo a la derecha” o “Ante persona de respeto se debe estar de pie, doblando ligeramente la rodilla izquierda”, eso lo que hace es enunciar una regla que ya de antes en la Buena Sociedad está rigiendo, de modo que en el librito no se dicta la ley, sino que se da constancia de su vigencia".

El impacto de este pequeño texto es conmensurable si atendemos al número de ediciones, unas 130, su traducción a varios idiomas, la manera de difundirlo -como texto, como catecismo, como manual educativo en las escuelas europeas (Elias, en Torres Septién, 2005, p. 314)- etc. Este libro⁹⁵, precursor o anticipador de los manuales decimonónicos, apuntaba ya a gestualidades y maneras de actuar encorsetadas y medidas según el espacio en el que se estuviese, así como a las formas de hablar

⁹⁵ Queremos recordar aquí que poco antes, Baltasar Castiglione escribe *Il Cortegiano* (1513-1524), publicado definitivamente en 1528, un año antes de su muerte y dos años antes de la redacción de *De civilitate morum puerilium* de Erasmo de Rotterdam, donde se aborda el ideal caballeresco del Renacimiento, aunque no llega al nivel minucioso de Erasmo; así como la publicación en 1558 de *Il Galateo* de Giovanni della Casa.

(estudiado exhaustivamente por Peter Burke en su obra *Hablar y callar: funciones sociales del lenguaje a través de la historia*).

En efecto: cuando nos pensamos, cuando la humanidad *se* piensa (y estamos hablando de forma general, mediáticamente, a modo de *mainstream*, y desde la occidentalidad...), los valores que aparecen son los característicos de la Civilización, son los de la Humanidad Civilizada⁹⁶...; lo que terminaremos por descifrar como “*Imperio de la Realidad*” o “*Imperio de Realidad*”. Este “*Imperio de la Realidad*” se desglosa finalmente como *Imperativo de Realidad* en nuestra vida, y aun siendo una categoría que muestra *esencia*, nosotros siempre lo hemos catalogado como *estado*. En nuestra concepción de lo que Heidegger entiende como *ser-ahí*, no entra la valoración de una existencia preconcebida y fiel a *esencia*, sino que responde al cómo se encuentra el mundo que nos rodea (*lo-percibido*).

Accediendo a la etimología del concepto *Realidad*, entendemos que se compone de tres morfemas *res* (cosa), *-alis* (relativo a) y *-dad* (cualidad); por tanto *Realitas*, vendría a ser la cualidad de lo que es verdadero, lo que es *real* (*realis*). Podríamos entender, así, la *Realitas*, la *realität*, categóricamente y de manera efectiva, como un operativo-operativo, es decir, un dispositivo que remedia lo que se pretendía, y que funciona, que facilita la comprensión de *lo-percibido*. *Lo-percibido* seguimos viéndolo como lo que va más allá de lo entendido o traducido como *realität*; podríamos decir que la concepción de la *realidad* termina siendo una interpretación de *lo-percibido*, en bruto,

⁹⁶ En el texto de Elias que referencia Torres Septén, *El proceso de la civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*, se recoge el proceso que lleva a la humanidad occidental u occidentalizada de lo cortés o de la cortesía, a lo civilizado o a la urbanidad. De cómo las formas y maneras de la corte traspasan los muros aristocráticos para instalarse en las capas altas de la sociedad (no aristocrática); de cómo su evolución termina por instalarse en las mesas y salones victorianos del siglo XIX, principalmente, y de cómo ésta ha llegado a traspasar a las clases populares.

que se define o va definiéndose según el molde perceptivo (en todos los aspectos) al que hayamos llegado⁹⁷ por medio de mecanismos interpretativos "subyugados", y en ocasiones yuxtapuestos, a la subjetividad y acumulación de experiencias vividas o ensoñadas, previas. Por ejemplo, si atendemos a las diferentes cosmovisiones coetáneas, más claras en sus diferencias, entre un miembro de una comunidad maasái o un ejecutivo de Nueva York; o entre un ejecutivo de Nueva York y un afroamericano de Baltimore Oeste; o en las diferentes cosmovisiones históricas si comparamos a un sans-culotte con un olmeca.

En este sentido podremos evaluar el zoom proyectado según cómo afinemos en el marco a estudio, puesto que ningún ser compone su *Realitas* de la misma forma que un semejante cultural: un padre que un hijo, un vecino que otro vecino, un amigo que otro amigo, y así sucesivamente. Pueden darse equivalencias, o metáforas que redunden en identificaciones de semejanzas-iguales⁹⁸, pero ciertamente la interpretación particular del mundo, aunque con bases culturales "semejantes", responde a un hito subjetivo singular. Podríamos decir que las categorías, probablemente, coincidan en su mayoría, aquellas que descifran el mundo o el ambiente, dependiendo de cómo analicemos o nombremos la *situación* o contexto en el que nos desenvolvamos; mientras que existirán

⁹⁷La diferenciación que la lengua alemana hace de la realidad es muy pertinente en este aspecto que abordamos: lo que distingue al término *realität* es precisamente su aspecto en bruto, la realidad "empírica"; mientras que el término *Wirklichkeit*, alude a la realidad *intuida*, la interpretada, la afectada y atravesada por la conceptualidad establecida en categorías de pensamiento concretas y específicas en cada contexto o situación cultural. *Wirklichkeit* nos conduciría a la "realidad efectiva", "la realidad atravesada por el concepto". Bartoletti y Fava en su traducción de *Estética y Política* de Walter Benjamin, advierten que "lo wirklich -término que proviene de wirken: actuar-, o lo real-racional es aquello que es expresión del Espíritu en su devenir histórico" (Benjamin, W., 2009, p. 93). Precisamente es *wirken* el verbo que nos interesa.

⁹⁸Vanessa Lemm disertando la filosofía de Nietzsche: "Los conceptos (Begriffe), metáforas (Metapher), y esquemas (Schemata) atribuyen una generalidad (Allgemeine) y una igualdad (Gleiche) engañosa a aquello que es intrínsecamente desigual (Ungleich)" (Lemm, V., 2010, p. 275)

matices lo suficientemente importantes como para marcar diferencias en la interpretación de *lo-percibido*.

Decimos que *lo-percibido* se encuentra percibido, o está percibido, pero no que es percibido, puesto que no percibimos "las esencias" de la *res*, sino la situación o estado en que se encuentran, o mejor dicho en que las encontramos.

Este "*Imperio de la Realidad*" lo extendemos como imperativo-de-realidad, atendiendo a la significancia de *Imperium*, concepto al que hemos recurrido habitualmente y que desglosaremos a continuación.

Del Imperium

"La soberanía declinante de las naciones-estado y su progresiva incapacidad para regular los intercambios económicos y culturales es, de hecho, uno de los síntomas principales de la llegada del Imperio. La soberanía del Estado-nación fue la piedra basal de los imperialismos que las potencias europeas construyeron durante la Era Moderna. Por «Imperio», sin embargo, entendemos algo diferente de «imperialismo». Los límites definidos por el moderno sistema de Estados-naciones fueron fundamentales para el colonialismo europeo y la expansión económica: los límites territoriales de la nación delimitaron el centro de poder desde el cual se ejerció el mando sobre territorios externos y ajenos, por medio de un sistema de canales y barreras que, alternativamente, facilitaron u obstruyeron los flujos de producción y circulación. El imperialismo fue realmente una extensión de la soberanía de los Estados-nación europeos más allá de sus fronteras. Eventualmente casi todos los territorios del mundo podían ser parcelados, y todo el mapa mundial podía ser codificado en colores europeos: rojo para los territorios británicos, azul para los franceses, verde para los portugueses, etc. Adonde se afanzara la moderna soberanía, construía un moderno Leviatán que reproducía su dominio social e imponía fronteras territoriales jerárquicas, tanto para vigilar la pureza de su propia identidad como para excluir cualquier otra distinta.

El pasaje al Imperio emerge del ocaso de la moderna soberanía. En contraste con el imperialismo, el Imperio no establece centro territorial de poder, y no se basa en fronteras fijas o barreras. Es un aparato de mando descentrado y desterritorializado que incorpora progresivamente a todo el reino global dentro de sus fronteras abiertas y expansivas. El Imperio maneja identidades híbridas, jerarquías flexibles e intercambios

plurales por medio de redes moduladoras de comando. Los diferentes colores del mapa imperialista del mundo se han unido y fundido en el arco iris imperial global". (T. Negri y M. Hardt, 2000, p. 4)

Resucitando la etimología del concepto, entendemos que provendría del verbo latino *imperare* (mandar), siendo formada por el prefijo *-im* (penetrar) y el verbo *parare* (ordenar, preparar).

Durante época romana el *Imperium* designaba, fundamentalmente, el poder militar ejercido, aunque posteriormente fue desplegado hacia el poder político y civil. Se dedujo que el poder político y civil únicamente podía ser garantizado a través de un poder militar, siempre defensor, siempre garante, siempre pendiente-de. Esta reflexión nos resulta interesante, toda vez, que un Estado-Nación al uso (estamos ya hablando de épocas modernas), promovió la profesionalización del ejército, frente al uso de mercenarios, y desarrolló todo un aparataje represivo, fundamentado, en la violencia y la beligerancia (hacia los otros); y cuyo objeto de legitimidad respondía a la creación de enemigos por los que proteger a la población propia.

El Estado, entendido como Leviatán, como figura fantástica y abstracta que todo lo puede y que responde a la necesidad, supuesta, de autoconservación del individuo y, precisamente, garante de la paz entre, y seguridad de, los ciudadanos; una vez que su sentido -como Estado-Nación- se diluye, y la soberanía que mantenía se dona a esas fuerzas supranacionales, entendemos que las relaciones generales dadas y ejercidas por y bajo el Estado no son cumplidas, no son eficaces y demuestran la tutela a la que es sometido el mismo, respecto a aquellas fuerzas no estatales o supranacionales.

Esto es lo que podríamos entender por *Imperium*: las relaciones de poder y fuerza que ahondan y penetran, por una lado en nuestras vidas, en nuestras vidas cotidianas; y de otro las que responden a un diluismo crónico de la capacidad política de una identidad -la que sea- que opere a baja escala, o que opere bajo la lógica común del Estado-Nación, hoy difuso. Conglomerado de fuerzas y decisiones constantes, en ejercicio constante, no identificadas como tal, no personificadas y excéntricamente abstractas.

Sin embargo, no nos gustaría quedarnos únicamente en dicho escenario, sino plantear que este *Imperium* se constituye desde los conceptos y categorías hegemónicas que se presentan como verdad y que, elocuentemente, dibujan los marcos de actuación. Un marco, el de *realidad*, que se establece inquebrantable por el esencialismo que maneja y con el que se presenta, por ello es entendible que su alteración rompa esquemas fundamentales, y en su ruptura se generen las incertidumbres propias de una situación en-de conflicto. En la actualidad podríamos vernos sumergidos en esta situación, en un devenir construible.

Así, cuando hablamos de *Imperio de Realidad* o de *la Realidad*, estamos condenando la máxima social "hay que ser realistas" o "siendo realistas", etc., que funcionaría como *falacia ad verecundiam* o de autoridad, en unos casos, toda vez, que utilizamos la realidad o el realismo como autoridad -moral- cierta que legitima posiciones y argumentarios; como *falacia ad antiquitatem*, en el momento en el que se apela a ella como un devenir en inercia que asume su inquebrantabilidad, en otros; o incluso por la reiteración discursiva podría plantearse como *falacia ad nauseam*.

Ese "ser realista", esa frase hecha, es entendida como "obligación" y "deber" con la condición de realidad impuesta. Se trata de una orden de fidelidad y lealtad a la actual-realidad, a la *forma-de-vida-imperial* y en consecuencia al estado-de-cosas-imperante, que podría acercarnos, al tiempo, al binomio cuerdo/loco, el que está, se encuentra e interactúa "correctamente" y como se espera con la *realidad*; y el que traspassa, desgasta y trasgrede con sus actos y/o palabras ésta misma. La condena recae siempre en el segundo que, de manera consciente o inconsciente, incomoda la cotidianeidad y rutina de nuestros quehaceres. Tal y como pudiera parecer en una obra surrealista, en una performance cualquiera, el marco en el que se desenvuelve lo hace decisivo; mientras que la "locura" en el arte supone una ensoñación, la locura en la *realidad* impone la estremecedora sensación del miedo, un miedo que se medica y patologiza sin cuestionamientos directos, un miedo que incomoda incesantemente. Curiosamente, ésta, pese a su arrinconamiento cotidiano, ha servido de metáfora de escape para pensadores y artistas: punto de inflexión. Así, Unamuno, Einstein, Gidé, Nietzsche, etc., en muchas ocasiones la invocan con fervor intentando sobrevenir a la incesante cordura que les aprieta. Vía de escape que Erasmo de Rotterdam (1522, P.157) admira en su *Elogio de la necedad* al recordar "aquel habitante de Argos que había estado loco hasta el punto de pasar todo el santo día en el teatro completamente solo, riendo, aplaudiendo y divirtiéndose, porque creía ver representar comedias admirables, aunque en el escenario no había nada, lo cual no era obstáculo para que practicasen bien todos los deberes de la vida: "alegre con los amigos, complaciente con su mujer e indulgente con los criados, no enfureciéndose nunca porque le destaparan una botella." Habiéndole curado su familia a fuerza de cuidados y medicamentos, y ya recobrando el juicio y completamente sano, se lamentó con sus amigos en estos términos: "¡Vive Pólux, amigos, que me habéis matado! No, no me habéis curado

quitándome esa dicha, haciendo desaparecer a viva fuerza el extravío más dulce de mi espíritu.” Y tenía mucha razón. Ellos eran los que se equivocaban y los que más necesitaban el eléboro, por haber creído expulsar con drogas, como si se tratase de una enfermedad, una locura tan divertida y tan feliz”.

La locura extravagante que relata Erasmo se opone a la que sí tilda de reprochable, aquella locura que "además de nublar los sentidos, también nubla el juicio", pero advierte: "Sin embargo, cuando este género de locura es inclinada al deleite, como ocurre con frecuencia, reporta no menos regocijo a los que la tienen que a los que la presencian, sin ser éstos tan locos como aquellos, pues siendo esta variedad de locura más general de lo que se cree, el loco ríese del loco, unos a otros se proporcionan recíproco solaz, y no es raro observar que el que lo es más se burla con mayores ganas del que lo es menos."

Los desorientados, los titubeantes, los curiosos... Cabe destacar el reflejo que se intuye en la serie *House of Cards* de Beau Willimon, donde uno de los personajes, periodista de profesión, es tachado indirectamente de "loco" al investigar una trama relacionada con el Vicepresidente de los EEUU, Frank Underwood, representado por el actor Kevin Spacey, pues a "ojos de la realidad" era imposible imaginar que el Vicepresidente de los EEUU estuviera implicado, en este caso, en "asesinatos" de personas que podían hundirle su carrera como político. Aspecto, éste de la locura, que la prensa intensifica en sus titulares y al que Julio Donis alude en un artículo de opinión en el periódico *La Hora* en su versión digital, con el nombre *La conspiración de los locos*:

"Esquizofrénicos, bipolares, con problemas mentales, desequilibrados, trastornados, fanáticos, etc. Estos adjetivos son los que la Prensa suele imprimir a los presuntos responsables de actos criminales o magnicidios, aludiendo que por falta de razón y anormalidad mental se cometen sendos atentados que luego son llamados terroristas. Luego, algunos son llamados fundamentalistas, radicales o extremistas, pero nunca aparece una denominación normal sin la incriminación respectiva. De tal cuenta que el hombre que le asestó a la mandíbula y nariz de Silvio Berlusconi fue llamado loco; la mujer que se lanzó recientemente sobre la túnica del Pontífice de la Iglesia Católica, sin lograr el objetivo pero sí botando a un cardenal que se fracturó la cadera, tenía un "historial de enfermedades mentales"; y como regalo de Navidad, un keniano que viajaba a la ciudad de Detroit en un avión de bandera estadounidense que trató de destruir la aeronave con un artefacto explosivo, ha sido acusado formalmente de actos terroristas. Desde ya está apareciendo la supuesta vinculación de dicha persona con redes de Al Qaeda y su historial de persona callada y ensimismada. Hace unos meses un médico psiquiatra militar estadounidense de origen egipcio disparó contra varios militares; de éste se dijo, por supuesto, que padecía desordenes aprensivos y emocionales. Pareciera que los que cometen actos de esta envergadura siempre están desequilibrados o locos, por el contrario creo que se necesitaría de una gran cordura para edificar, planear y ejecutar dichas acciones."

La imagen del loco que vaga por el mundo sin orientación y sin destino aparente es cartografiada por Foucault en su triple trabajo *Historia de la locura en la Época Clásica*. En su primer volumen recoge el vagar de los locos y su relación con el agua y el navegar, como seres, almas, en constante tránsito, así como la relación que antes comentábamos de la locura y la fascinación que ésta produce en artistas y pensadores de

diferente época: "El agua y la navegación tienen por cierto este papel. Encerrado en el navío de donde no se puede escapar, el loco es entregado al río de mil brazos, al mar de mil caminos, a esa gran incertidumbre exterior a todo. Está prisionero en medio de la más libre y abierta de las rutas: está sólidamente encadenado a la encrucijada infinita. Es el Pasajero por excelencia, o sea, el prisionero del viaje. No se sabe en qué tierra desembarcará; tampoco se sabe, cuándo desembarca, de qué tierra viene. Sólo tiene verdad y patria en esa extensión infecunda, entre dos tierras que no pueden pertenecerle. ¿Es en este ritual y en sus valores donde encontramos el origen del prolongado parentesco imaginario, cuya existencia podemos comprobar sin cesar en la cultura occidental? ¿O es, inversamente, ese parentesco, el que, desde el comienzo de los tiempos determina, y luego fija el rito del embarco? Una cosa podemos afirmar, al menos: el agua y la locura están unidas desde hace mucho tiempo en la imaginación del hombre europeo." (Foucault, M., 1998, p.13) Lo cierto es que el loco, mostrándose imprevisible, como la mar, no presenta confianza alguna y el mero hecho de calificar a alguien o algo como "loco", supone una criminalización y desprestigio de primer orden. La confusión o la pretendida confusión del mensajero expone una *realidad* que atormenta al público que lo presencia, y los desmanes e histerias reabren constantemente el camino del descrédito a quien es acusado de tales maneras.

En las relaciones de género respecto a violencias machistas se expone, dentro de la violencia psicológica, por ejemplo, aquella que facilita un proceso de histeria en la víctima, la cual, ante su reacción, se manifiesta "alocada" y por tanto acreditada como histérica tras su reacción a ojos del público (sea en la intimidad de la pareja, sea en humillación netamente abierta o pública), lo que la desacredita. La estrategia discursiva y comunicativa relacionada con ello, que en términos sociopolíticos generales aparece

en multitud de ocasiones, consiste, precisamente, en activar esas frases hechas comúnmente conocidas como "sacar de sus casillas" o "perder los papeles", que encienden al interlocutor y lo presentan como un violento-ser-peligroso que "no guarda las formas"⁹⁹ y "pierde los papeles". Precisamente, Michel Foucault, ataja esta unión cuando relaciona Razón-Ética-Esencia-Locura: "En la época clásica, la razón nace en el espacio de la ética. Y es esto, sin duda, lo que da al reconocimiento de la locura en esta época —o como se quiere, a su no-reconocimiento— su estilo particular. Toda locura oculta una opción, como toda razón una opción libremente efectuada. Esto puede adivinarse en el imperativo insistente de la duda cartesiana; pero la elección misma, ese movimiento constitutivo de la razón, en que la sinrazón queda libremente excluida, se revela a lo largo de la reflexión de Spinoza y los esfuerzos inconclusos de la "Reforma del entendimiento". La razón se afirma allí, inicialmente, como decisión contra toda la sinrazón del mundo, con la clara conciencia de que "todas las ocurrencias más frecuentes de la vida ordinaria son vanas y fútiles"; se trata, pues, de partir en busca de un bien "cuyo descubrimiento y posesión tuviesen por fruto una eternidad de alegría continua y soberana": especie de apuesta ética, que se ganará cuando se descubra que el ejercicio de la libertad se realiza en la plenitud concreta de la razón que, por su unión con la naturaleza en su totalidad, es el acceso a una naturaleza superior. "¿Cuál es, pues, esta naturaleza? Mostraremos que es el conocimiento de la unión que tiene el alma pensante con la naturaleza entera. La libertad de la apuesta se logra entonces en una unidad en que desaparece como elección y se realiza como necesidad de la razón. Pero esta realización sólo ha sido posible sobre el fondo de la locura conjurada, y hasta el final manifiesta su peligro incesante". (*Ibid.*, p. 118)

⁹⁹ En otros lugares ya hemos tratado estos aspectos cotidianos que expresan cordura: "Mantener las formas", "no perder la cabeza", que siempre aluden a un "saber comportarse" que facilita los procesos de adaptación social dentro del marco de la normalidad y la esencia cívica.

Las alusiones a la insensatez, a la extravagancia, a la locura, resultan ser instrumentos neutralizadores de conductas, posiciones y desarrollos; donde la sensatez, la normalidad y la cordura residen en los parámetros conceptuales que se producen y reproducen en el marco-imperante y que en modelos sociopolíticos y culturales estancos, suponen un obstáculo para el normal desarrollo de cualquier sociedad; pues entendemos las sociedades-comunidades como elementos potencialmente mutables, creativos y dinámicos.

Si bien es cierto que este *Imperium* es difícil de identificar, sí son identificables las dinámicas y relaciones de fuerza que ejerce y que reproduce; así como aquellas que lo trasgreden. Por tanto, son las relaciones y las dinámicas el objeto más claro de cambio. En este sentido nos gustaría recoger el planteamiento que Tiquun denomina *Partido Imaginario*:

"Tiquun llama así a la multiplicidad de prácticas, existencias y mundos disconformes. No se trata de una clase social ni de un segmento concreto de la sociedad, sino más bien de un movimiento difuso de deserción de los papeles impuestos. De un lado la humanidad radiante, cuidadosamente formateada, transparente a todos los rayos del poder, idealmente despojada de experiencia y ausente de sí hasta el cáncer. Del otro, nosotros, esa masa de mundos infra-espectaculares, de parias intersticiales: existencias inconfesables de los que no se reconocen en la tibieza climatizada del paraíso imperial. La consistencia fragmentada que se llama Partido Imaginario es la expresión política de la negatividad, del accidente general que arrastra esta sociedad en conflictos parciales, sordos, irreconocibles. Este proceso es la otra cara del repliegue que es el Imperio. Al hacer del mundo un tejido biopolítico continuo, el Afuera ha pasado Adentro, y es aquí

donde aparece la discontinuidad durmiente del "enemigo cualquiera", una multiplicidad de prácticas que agujerean el Imperio. La esfera de la hostilidad que es el capitalismo sólo puede ser reducida extendiendo el dominio ético-político de la amistad y la enemistad. El Partido Imaginario no es más que la formación por contagio del plan de consistencia donde amistades y enemistades se despliegan libremente y se vuelven legibles. El Partido Imaginario no plantea un antagonismo dialéctico o una relación de fuerzas clásica, clase contra clase, sino un movimiento de secesión de la sociedad. La tarea política es articular esas deserciones heterogéneas en un plano de consistencia, sin totalizarlas ni unificarlas. El agente del Partido Imaginario es aquel que, partiendo de donde se encuentra, de su posición, prosigue el proceso de polarización, de asunción diferencial de las formas-de-vida". (Castro Rey, 2012, p.3)

Tiqqun plantea aquí un "Partido Imaginario que tiende a devenir real, incesantemente", una combinación de prácticas veloces, de vivencias "únicas" y "singulares" que, conscientes de sí y del resto, desde su especificidad y espacio-micro, desafía la dinámica esencialista de las cosas. En el Capítulo III recogíamos la *Teoría del Bloom* de Tiqqun, para atajar el *se* impersonal que fundamenta narrativamente el devenir-en-inercia, con aquella expresión alusiva al Mr. Bloom de Joyce como "el personaje que es pura disponibilidad para dejarse afectar", y donde reflexionábamos alrededor de las formas-de-vida. Ese *se* interrumpido por las prácticas de esta "masa de mundos infra-espectaculares", de esta revolución de los menores, supondría la fracturación de las dinámicas-en-inercia cuya fundamentación reside en lo que denominaremos relaciones-en-acto¹⁰⁰ (directas o latentes)¹⁰¹. Esa naturalidad o inercia

¹⁰⁰ Entendemos relación-en-acto, como la relación activa que se ejerce y ejercita.

asumida la podemos ver reflejada en un pequeño texto que Charles Dickens escribió sobre la prisión de Newgate, y que fue incorporado en 2015, como prólogo, en el libro *Londres Noir: el libro negro del crimen* (2015), conocido originalmente como *The Newgate Calendar: the malefactors bloody register*, recopilación de crímenes sucedidos entre finales del siglo XVII y el siglo XIX. Dickens comienza su reflexión con esta gran frase: "«La fuerza de la costumbre» es una expresión trillada en boca de todo el mundo; y no es de extrañar que aquellos que la usan, sobre todo aplicada a otros, brinden inconscientemente, por sí mismos, ejemplos singulares del poder que el hábito y la costumbre ejerce sobre las mentes de los hombres y de la poca reflexión que son capaces de dedicar a los temas con los que la experiencia diaria los ha familiarizado" (Anónimo, 2015, p.19). Dickens alude precisamente al poder de la inercia y la incalculable presión de la rutina; y lo hace para recalcar esa inercia ciega que supone caminar todos los días por delante de los muros de la NewGate o del Old Bailey¹⁰², sin prestar atención a "las infelices criaturas recluidas en sus sombrías celdas". Dicha "naturalidad de paso" se refleja del mismo modo en las calles de cualquier ciudad donde se atrincheran mendigos, miserables, excluidos. Y ante el ojo penetrante del público aparecen invisibles. Dickens se asombra de que "el perpetuo flujo de vida y actividad frenética", haga a los hombres "totalmente ajenos a la cantidad de criaturas desdichadas confinadas en su interior [el de la Newgate]". La frialdad y la distancia que permiten los muros de la Newgate, calma y acomoda las mentes temerosas de los viandantes; les permite un grado de ignorancia para lo que allí ocurre que resulta del todo liberador... y es el muro, grueso, el que facilita la dispersión de la actividad continuada de las calles londinenses. No permite que exista ningún milímetro de compasión para con los

¹⁰¹ Entendemos como *relación-directa*, la completa y continuada; mientras que la *relación-latente* resultaría de una relación que se activa en ocasiones puntuales pero que se mantiene leal en el devenir-funcional del todo.

¹⁰² Tribunal Penal Central de Inglaterra y Gales.

reclusos, y más aún, se yergue imponente sobre los demás edificios indicando su propia dureza; la dureza que facilita mirar a otro lado, evidenciar "que allí no pasa nada". La cuestión es que la inquietud que generaba a Charles Dickens dicha prisión, le hizo plantearse una visita a su interior. Resulta interesante como el paso de Dickens por ella recoge una serie importante de personas que allí se encontraban (como visitantes, presos o carceleros), a partir de la forma-de-vida que él tiende a imaginar. La miseria e indigencia sobrecogedora de una anciana que visita a su hija presa; la ingenuidad y gestos amables, perdidos, de los niños que se agolpaban en las verjas de visita... Un espectáculo que a nuestro entender refleja de manera perfecta la relación con la realidad que se manifiesta desde la forma-de-vida que se vive: La distancia que existe entre aquellos hombres que pasean junto a los muros de la Newgate sin inmutarse, o la de aquellos parias que terminan en la cárcel como visitado o visitante.

Cuando hablamos de "relaciones", nos referimos a aquella red compleja que hace funcionar al *Imperium* descrito por Negri o Tiqqun, que funcionaría como un engranaje perfecto y mecánico, sin fisuras, que vincularía tanto relaciones complejas como relaciones cotidianas: las relaciones que componen y dan vida a la forma-de-vida-imperial. El planteamiento que descarga Tiqqun facilita la progresiva transformación del engranaje por cambios en la mecánica de éste, que terminaría por hacer irreconocible el aparataje, por ser sustituido entre líneas por las prácticas mundanas y regulares de los "*parias intersiciales*" o "*existencias inconfesables*".

Habrà que reconocer por tanto, que lo que mantiene al *Imperium* son las relaciones, sus formas, su contenido y continente, por las cuales, los sistemas que compone actúan por inercia, por naturalidad, por mero bucle.

El *Imperativo de Realidad*, como categoría, impide como elemento configurador de mundos la realización (que vendría a ser el hacer real algo que no lo es, algo que no está). Realizar la imaginación, o tangibilizar los imaginarios, estaría fuera del marco que constituye vida como *Realidad* existente. Así opera la actual-realidad, la que limita las lindes de la ensoñación.

Frente a la imaginación y creatividad, se nos presenta un mundo de aristas infinitas, plegadas sobre sí, donde la bisagra o mecanismo de accionamiento de dispositivos que opera en nuestra percepción del mundo, en nuestra cosmovisión, retrata el imaginario de la no *imaginatio*. Precisamente, resulta divertido observar como uno de los postulados, como decimos en otros lugares, que mantienen la diferenciación forzada humano/animal, se distingue por una privación de la capacidad de abstracción animal (entre otras). Esta diferenciación orbita sobre la posibilidad del ser humano de imaginar, de abstraerse, mientras ideológicamente para sí despliega la cohibición de su abstracción e imaginación autodefiniéndolo como ser-dentro-de-una-realidad-determinada; donde la capacidad de imaginar otras realidades supone un reto desafiante para la propia filosofía del entendimiento, fundamentalmente el soñar; y un riesgo evidente a la hora de poner en juego dichas ilusiones, ensoñaciones e imaginarios.

Para nosotros, la imaginación, o el imaginar, posee una fuerte carga creativa que abre brecha en la actual-realidad; es capaz de fragmentarla, de redefinirla, sobrepasarla y resignificarla.

Resulta intrigante observar como las artes, en este sentido; lo artístico, lo infinitamente creativo, constituye condiciones de posibilidad de fractura con la actual-

realidad; inspira avances científicos, tecnológicos, además de técnicas estructurales de mundos-por-venir.

Alberto G. Rojo, en un texto enmarcado en su actividad en el Departamento de Humanidades de Unidades Tecnológicas de Santander (Colombia), y titulado: *Literatura y Ciencia: cuatro ejemplos de una curiosa intersección* (2001), enumera cuatro descubrimientos científicos a partir de obras literarias o sugeridas por ellas: Como pudiera ser el caso de la desestimación de la generación espontánea, descubierta por Francesco Redi (1668) a partir de leer la *Iliada*; la resolución de la paradoja de Olbers, planteada en *Eureka: un poema en prosa* por Edgar A. Poe; la teoría de los "mundos cuánticos" que resolvería, aunque con polémica, el "problema de la medición", planteada por Hugh Everett III en 1957, explicada en el *Jardín de los senderos que se bifurcan*, de Jorge Luis Borges, publicado en 1942; o la teoría de los *wormholes* como posibilidad de "viaje en el tiempo", tras la lectura de la novela *Contact* de Sagan, por los científicos Michael Morris, Kip Thorne y Ulvi Yurseev, tras recoger una de las soluciones matemáticas de la Teoría de la Relatividad de Einstein donde "la distinción entre el "antes" y el "después" se pierde por puntos muy lejanos en el espacio y en el tiempo".

Lo que se imagina otorga *iso facto* condición de posibilidad. Al igual que Derrida apunta en *La Bestia y El Soberano* a que éste, el Soberano, se encuentra dentro y fuera de la Ley, en el campo de las realidades pudiera ocurrir lo mismo. Hay que entender el afuera y el adentro de los marcos para poder derribarlos, transformarlos o al menos observarlos con cierta quietud, inquietud y criticismo constructivo. Desde la óptica de la Transformación Social, aquel artefacto nutrido de potencialidad que empodera y

emancipa, que no cree en estructuras estancas, sino dinámicas¹⁰³, y que en ningún caso apela a la esencialidad para mantener el mundo en perpetuo arranque sin arranque; la *Realidad* finalmente aparece como el estado-de-cosas que impera y des-espera y hace constantemente esperar a que algo ocurra sabiendo que nada ocurrirá, pues nada ocurre (en principio) por sí mismo.

Así pues, el (en)soñador/iluso, es ingenuo, es *naïf*, y sin embargo, para nosotros se trata de un sujeto revolucionario potencial, por su creatividad y capacidad de ensoñación. Y además ingenuo en esa acepción ya aceptada y naturalizada que puede expresarse con la frase "de tan bueno, tonto"; que no es capaz de percibir la maldad del mundo y resulta confiado. Confiados queremos, pues, ser; ingenuos también, para reencontrarnos con el *ingenuus* que todos y todas llevamos dentro (*aquél que nace libre, que no nace esclavo*).

¹⁰³ Hay que entender que el propio estado-de-cosas lo entendemos como estanco por su deseo de permanencia en el tiempo y perpetuidad a toda costa. Sin embargo, hay que atender a su capacidad camaleónica y de adaptación a contextos adversos o diversos, a través de su técnica "absorbedora" de menores y alteridades.

CAPÍTULO V

De la transformación social y las estrategias para su consecución

[...]

*arde como arde el tiempo,
como camina el tiempo entre la muerte,
con sus mismas pisadas y su aliento;
arde como la soledad que te devora,
arde en ti mismo, ardor sin llama,
soledad sin imagen, sed sin labios.*

*Para acabar con todo,
oh mundo seco,
para acabar con todo.*

Octavio Paz

Bien es cierto que en estos últimos años hemos vivido un proceso de agitación socio-cultural y política por un lado, y drástico en lo económico por otro. Múltiples factores se interrelacionan en esta ecuación que no aclara tampoco mucho la situación en la que nos encontramos. Aunque podamos establecer líneas de tiempo más o menos definidas sobre los acontecimientos de estos últimos 77 años, sí que nos vemos envueltos en espejismos intencionados, o resultado de otras contiendas de las que no somos ni conocedores ni partícipes.

Por tratar estos últimos años condicionados por la crisis económica desencadenada, o al menos notoriamente evidente, de 2008, hemos visto aireados múltiples casos de corrupción, escándalos relacionados con documentos secretos de la Transición, del CNI o de las actividades lúdico-recreativas del Rey Emérito Juan Carlos I de Borbón. Documentos o informaciones muchas de ellas aparecidas de forma poco ortodoxa, filtraciones interesadas, desapariciones de testigos flagrantes o muertes accidentales dignas de la HBO.

Esta consecución de hechos despechados nos conduce a la evidencia de que la detonación de las diferentes bombas informativas están fundamentalmente cubiertas, controladas y/o todo lo contrario. Sin embargo, la percepción es que nuestra visión de los hechos está reducida a contemplar la metralla de los escándalos y no el meollo en sí. Ciertamente, la sociedad está avergonzada, indignada y harta de los casos de corrupción consecutivos que no distan mucho, por otra parte, de lo ocurrido en los años 80 y que le sirvió a José María Aznar para presentarse a las elecciones como un presidente "higiénico", con un partido "limpio" y "seguro" en el que se podría confiar, ante la podredumbre cosechada en los años anteriores.

La situación no es muy distinta, como decíamos, lo que cambia en este contexto es la celeridad de los acontecimientos y la velocidad-lenta¹⁰⁴ de los Movimientos Sociales o de la Sociedad Civil Organizada. Analizando, en este sentido las estrategias de los movimientos sociales desde el año 2005 a esta parte, podemos observar cómo la tendencia ha sido unificadora, no en el sentido de uniformidad u homogeneidad, sino de construcción de espacios abiertos y convergentes. Huyendo de guetos y, sobre todo desde la aparición del 15M, realizando un ejercicio fundamental de apertura a la sociedad en general, no solo hacia las capas sociales combativas o la llamada sociedad militante.

La estructuración de los movimientos sociales, en algunos lugares, supuso la organización, al tiempo, de la sociedad que se pretendía o pretende conseguir. Los movimientos sociales dejaron de organizarse para protestar, o reivindicar, o ejercer su derecho espiritual a la resistencia únicamente, para pasar a desarrollar estrategias de

¹⁰⁴ Hablamos de velocidad-lenta al entender que los movimientos sociales siempre han acusado de una lentitud lógica en su reacción ante los movimientos vertiginosos de la realidad política o institucional, sin embargo, le dotamos de velocidad por entender que desde el 15M la sociedad ha invertido energías en entreconectarse y generar redes eficaces que contrarrestan en muchos casos las acciones políticas de turno (La PAH puede ser un ejemplo ilustrativo de ello).

transformación con propuestas bien estructuradas que implicaban a otros espacios de la sociedad y que permitían cambios directos. Si bien es cierto esta organización se realizaba a niveles municipales, o como mucho autonómicos en comunidades muy concretas.

Las estrategias reproducidas combinaban diferentes espacios de actuación: manifestaciones, recogidas de firmas, notas de prensa y apariciones en medios de comunicación masivos -locales, comarcales o estatales en conflictos mayores-, mociones -en ayuntamientos-, etc.

Al mismo tiempo, los colectivos temáticos se organizaban entre sí creando mesas temáticas, plataformas temáticas, etc., que ayudaban a recoger a todos los colectivos, organizaciones, entidades, asociaciones, individualidades, preocupadas por un tema en concreto; y sus objetivos pasaban por la negación de medidas concretas, y por la creación de propuestas que atajaran problemáticas específicas en el corto plazo y propuestas profundas para mejorar el espacio de actuación que fuese. Así es notorio señalar el caso de Alcalá de Henares, por ejemplo, ciudad de unos 200.000 habitantes que desde el año 2011 ha visto crecer exponencialmente su actividad socio-política, cultural, etc.

Así, vemos como se constituyó la mesa de educación -que engloba a los agentes sociales del ámbito educativo- y que da alas posteriormente a la PEPLA (Plataforma por la Educación Pública y Libre de Alcalá de Henares) que busca introducir en el Sistema Público de Enseñanza educaciones libres, no autoritarias y colaborativas; la Coordinadora del PGOU -que recoge todos los movimientos e individualidades preocupados por el Plan General de Ordenación Urbana; la Plataforma Valle del

Henares para la Defensa del Medio Natural; la Plataforma Protección Animal de Alcalá de Henares; la ya inmortal Plataforma en Defensa y Mejora de la Sanidad Pública de Alcalá de Henares; la Plataforma por la Agricultura Urbana y Social de Alcalá de Henares; espacios como Insula Co-Working o Asociación Simbiosis para el fomento de la Economía Social y Solidaria, o los sucesivos encuentros organizados por la Federación Comarcal de Asociaciones de Vecinos de Alcalá de Henares, de los movimientos sociales, vecinales y asociativos de la ciudad, entre otras muchas.

Todas estas estructuras se componen de muchos agentes diversos, recogen el sentir y lo elevan a práctica social, política, cultural, económica, de cambio. Son constructores de mundos. No esperan a que se cambie el sistema por completo, no esperan a un acto mágico de la historia, o a que gane un determinado partido -a lo que luego llegaremos-, sino que su planteamiento es hacedor desde el primer momento. Es creativo en todas sus formas y ataca el momento presente.

Cuando se trataba de analizar las estructuras de cambio, las estrategias correctas, las tácticas a utilizar, los pasos a dar, etc., se planteaban múltiples escenarios de actuación con una máxima clara: No existe una conjunción desplazadora como el "o". Es decir, no existe una línea u otra línea, sino que coexisten las dos.

Así es normal entender, como en la transformación del imaginario colectivo hacia la soberanía alimentaria o el concepto "Huerto Urbano", era abordado de diferentes formas simultáneas: coexistían y coexisten espacios de alquiler de tierras, espacios de cesión privada de tierras, espacios de cesión pública de tierras, espacios de ocupación de tierras, espacios de huertas particulares, etc. Lo que comprenderían futuras

redes de huertos urbanos, alimentando, al tiempo, los grupos de consumo de esos alimentos, o la aparición por contagio de nuevas distribuciones.

Cuando tratamos, por tanto, la transformación social, como un proceso análogo, en nuestro contexto, a las llamadas revoluciones sociales o culturales, tenemos que situarnos en cómo llevar a cabo dicha transformación.

Desde el 15M los movimientos sociales entendieron que la mejor manera de destruir aquello que no querían, era haciendo, no esperando o reivindicando en la ambigüedad de las respuestas, soluciones de gobiernos no empáticos con las problemáticas denunciadas durante decenas de años.

Es por ello que el resquebrajamiento del sistema en sí mismo, la crisis económica, las guerras de poder en las esferas inalcanzables, facilitaron un espacio de encuentro del desencanto, las ansias de cambio y la imposible espera en el imaginario colectivo actual de lo práctico, de la velocidad de las respuestas, de las soluciones... La velocidad encarnizada de los tiempos actuales, beneficia los procesos de cambio, aunque a veces la paciencia es la mejor de las compañías.

Sea como fuere, lo cierto es que los movimientos de transformación supieron, de mano, coordinarse para emprender un proceso mucho más profundo que el de una simple protesta. Se trató de una impugnación del sistema, que pasó del espacio mediático de las televisiones con grandes manifestaciones en Sol, a su dispersión a espacios más pequeños de fácil actuación (barrios, ciudades y pueblos).

La aparición en este sentido del articulador institucional Podemos, o en su defecto todas aquellas plataformas electorales que se constituyeron a raíz del 15M, tocó excesivamente la maquinaria, llamémosla social, pues las energías fundamentales fueron dirigidas hacia el campo de batalla institucional, lógico por otra parte. Como decíamos antes, los movimientos sociales dejaron de plantearse las estrategias en tonos de esto o esto, para establecer una línea de actuación de esto y esto, cuyo poder efectivo es mayor. Así, el desplazamiento de fuerzas hacia el campo institucional careció de un relevo en esas mismas fuerzas sociales.

Sin embargo, los procesos institucionales siempre suelen atiborrarse de enredos, urgencias, burocracias y lentitudes, y el llamado músculo, fue extraído de los movimientos sociales, así, éstos últimos, si bien no perecieron, vieron sus fuerzas relativamente mermadas.

A ojos de cualquiera pudiera dar la impresión, que ocurre en muchos lugares, de una desconexión (por inercia paulatina y progresiva) entre los movimientos sociales, y los espacios institucionales ahora conseguidos (en forma de alcaldías, gobiernos autonómicos, o representaciones institucionales varias).

Esta desconexión no se puede dar si se espera una transformación social real. Las transformaciones sociales solo son posibles en un marco de resignificación de las formas-de-vida a transformar. Si se mantienen los imaginarios previos, los contextos previos, etc., la sociedad no avanza, y si esos espacios se construyen desde la Institución, la sociedad se desmarcará por no acompañar el proceso.

Es por ello, que tienen un nivel de aceptación tan grande aquellas iniciativas institucionales que cuentan con el soporte previo, con la construcción de la alternativa, desde los mismos colectivos afectados. El caso paradigmático asturiano es un ejemplo, donde la actividad parlamentaria del partido está constantemente vinculada a los colectivos afectados.

Cuando un Partido, el que sea, se comporta con el planteamiento decimonónico de "esto es bueno para el pueblo, pero él no lo sabe todavía"¹⁰⁵, cae en el peligroso azar de la historia y en la repetición de fantasmas constantes porque se quiere dotar al pueblo de prácticas empoderadoras sin confiar en el uso que de ella vaya hacer el pueblo en cuestión.

Precisamente, los cambios hegemónicos pasan por proyectarse en los espacios pequeños, en los espacios aparentemente más insignificantes, sin embargo es en esos

¹⁰⁵ El 3 de febrero el Profesor Fernando Broncano dejaba en su muro de la red social Facebook un comentario, a mi juicio, perfecto a raíz de un artículo del periódico digital El Confidencial titulado *"Las enormes críticas a Trump (y cómo llevarán a Le Pen al poder)"*, de Esteban Hernández: "Como ya ocurrió con Reagan, el mundo se está reordenando bajo nuestros pies y nuestras miradas miopes. Mientras Trump habla falsedades abstractas pero dice verdades absolutas concretas cuando se dirige a la gente en estado de incertidumbre, muchas de nuestras reacciones políticas, aprendidas en libros y no en la vida en común, son respuestas que dicen verdades abstractas (pero ininteligibles) y omiten lo que de verdad teme y sufre tanta gente. ¿Está la izquierda hablando en lugar de los que no tienen voz sin antes haberles escuchado?, ¿no es acaso esta ocupación de la voz de otros un error que está pagando caro? (miremos el origen del voto al Partido Popular (que, obsérvese, está adoptando la misma táctica que Marie LePen) en, por ejemplo Madrid, y tendremos muchas sorpresas y muchas lecciones por aprender."

lugares donde se construye cambio, donde se construye alternativa, realidades y por supuesto hegemonía.

Hay un aspecto en este sentido que siempre me llamó la atención, la idea marxista de que la infraestructura condiciona la superestructura, y que con el cambio de la primera vendría la segunda, pero muy al contrario, ningún cambio será real, sin un cambio profundo en la llamada superestructura -por seguir con términos marxistas-. Los movimientos sociales y vecinales de los pueblos, barrios y ciudades, deben ser capaces de entrelazarse como sociedad futura, frente a la inmóvil sociedad presente. Construir desde su base la realidad que anhelan, mientras los espacios de poder institucional han de convertirse en palancas de dichos espacios sociales para ayudar a transformar la realidad. No se podría caer en la tentación de entender que el hecho de estar en la institución es garantía de algo. Simplemente es un espacio más de lucha, y desde luego no es el decisivo aunque parece claramente fundamental.

Al tiempo que se transformaban los espacios sociales, culturales y políticos, también se daba una transformación en el ámbito económico y productivo. Donde colectivos de desempleados o precarios se organizan para construir nuevas realidades económicas y productivas, constituyéndose redes, alternativas reales, espacios para compartir experiencias, etc. Así como aparecían espacios de discusión académica que intentaban arrojar luz en la pugna ideológica, de imaginarios, que sobrevuelan las portadas de los medios de comunicación de masas... Y así, ante esta situación, igualmente, vimos como hace poco tiempo aparecía El Salto como elemento vertebrador de la información alternativa, generando una cooperativa de medios que pudiera servir como herramienta igualmente de transformación.

Queriéndolo o no, estamos construyendo otro sistema dentro de las mismísimas entrañas del presente en decadencia, aprovechando esos espacios abiertos (por casualidades, por malas gestiones, por guerras estratosféricas, y crisis completas) para generar y construir alternativas.

Precisamente la aprehensión de esta situación: del "estamos haciendo", es el imaginario que necesitamos para no perdersen en otros derroteros que no sirven para el objetivo propuesto colectivamente: La Transformación de la Realidad.

Por otra parte, no debemos confundir algunos conceptos, a veces manidos hasta la saciedad, otras veces utilizados desde la tergiversación o la mala sangre. La frase "el fin no justifica los medios", nos parece tramposa, y como de costumbre nos preocupa, pues se trata de una frase completamente cotidiana en el discurso transformador.

Disertando un poco la frase podríamos decir, que por regla general suele ser usada por los más moralistas para criticar las acciones fundamentalmente fuera de Derecho. Atendiendo a que el marco reglado es el mismo Derecho, podríamos caer sin quererlo en una temible trampa donde el efecto criminalizador que se desprende de él sale a la luz con fuerza, y sobre todo con aceptación mediática y social.

El Fin alude al qué, al objetivo, al enunciado. Los medios, podríamos catalogarlos, como las herramientas necesarias para su consecución (el con qué), para la llegada a ese final enunciado y anhelado. Nos parece que en esta categorización se olvida, quizás adrede, un elemento fundamental que son las Formas. Las Formas son las

maneras de hacer (el cómo), el comportamiento de los medios en sí, entre sí, para sí, con sus sujetos y con el fin a conseguir. Las relaciones generales que aparecen en todo el proceso. Las Formas aluden al desarrollo y desenvolvimiento de la estrategia, o estrategias, a llevar a cabo. Y son las Formas, las verdaderamente importantes, no tanto los medios, no tanto el final. Las Formas aluden, al tiempo, a la manera de explicar los medios y a la manera de explicar los fines o el fin.

La frase "el fin no justifica los medios" es errática y en sí misma perversa. Es más, es una frase acusatoria. Es interpelada al acusado de realizar "x" acciones, como instrumento moral sobre él, en un sentido ciertamente aleccionador.

Un partido como Podemos, por ejemplo, es un medio, es una herramienta, que sirve, en principio, a un fin transformador. Desde luego no es la única herramienta, pero podría ser que la forma de desarrollo de la misma sea equivocada. El medio en sí mismo no es nada, al igual que tampoco lo es el fin. Las formas, las relaciones, los contenidos que dan vida al instrumento y posibilitan el fin, son los realmente decisivos, los realmente necesarios, los realmente trascendentales.

BIBLIOGRAFÍA

Afonso Moysés, Maria A., Acevedo Lima Collares, Cecília, Control y medicalización de la infancia, *Desidades Revista Eletrônica de Divulgação Científica da Infância e Juventude*, N°1, 2013.

Agamben Giorgio, *Medios sin fin. Notas sobre la política*, Ed. Pre-textos. Valencia, 2001.

Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida, Ed. Pre-Textos, Valencia, 2006.

Lo abierto; el hombre y el animal, Adriana Hidalgo Editora, Buenos Aires, 2006.

Agustín de Hipona, *La ciudad de Dios*, Ed. Homo Legens, Madrid, 2006.

Albert Cabrera, M. J., Aspectos actuales de los medicamentos con fines de drogadicción, *Revista Electrónica de Portales Médicos*, Medicina Forense y Legal, Farmacología, Cursos de Medicina, 28/05/2007.

Anderson , B.S., Zinsser, J.P., *Historia de las mujeres; una historia propia*, Ed. Crítica, Barcelona, 2009.

Anónimo (2015), *Londres Noir: el libro negro del crimen (vol. I)*, Madrid: La Felguera Ediciones.

Arendt, H., ¿Qué es la libertad?, *Zona Erógena*, N°8, 1991.

Aristóteles, *Historia de los animales*, Ed. Akal, Madrid, 1990.

Ética a Nicomaco, Alianza Editorial, Madrid, 2004.

Política, Ed. Gredos, Madrid, 2004. [Transcripción original de Base de Datos WorkPlace]

Arksée et Markus, *Fabliaux et Contes des poetes François des XII, XIII, XIV y XV siècles*, Tomo III, Amsterdam, 1756.

Arquíloco, *Fragmenta* [Transcripción original de Base de Datos WorkPlace]

Arribas, S., Cano, G., Ugarte, J. (coords.), *Hacer vivir, dejar morir. Biopolítica y capitalismo*, Madrid, CSIC/La Catarata, 2010, pp. 39-61.)

Bacon, F.. *Novum Organum*. Ed. Losada, Buenos Aires, 2004.

Barcalett Pérez, Marta Luisa, "Plutarco y los animales, *Colmena*, enero-junio, 2010.

Benajmin, W. (2009). *Estética y política*, Buenos Aires: Ed. Las Cuarenta.

Benveniste, É., *Vocabulario de las instituciones europeas*, Ed. Taurus, Madrid, 1983.

Blanco Trejo, F., *El cultivo de la mente. Un ensayo histórico-crítico sobre la cultura psicológica*. Ed. Antonio Machado Libros, Madrid, 2002.

Bodley, J., *Cultural anthropology: tribe, state, and the global system*, McGraw-Hill, Nueva York, 2005.

Braidotti, R., *Metamorfosis: hacia una teoría materialista del devenir*, Ed. Akal, Madrid, 2005.

The Posthuman, Polity Press, Cambridge, 2013.

Bshary, R.; Noë, R., «Red colobus and Diana monkeys provide mutual protection against predators». *Animal Behaviour*, 54(6), 1461-1474, 1997.

Buchanan, B., *Onto-Ethologies: The animal environments of Uexküll, Heidegger, Merleau-Ponty and Deleuze*, State University of New York, Albany, 2008.

Burke, P. (2009). *Hablar y callar: funciones sociales del lenguaje a través de la historia*, Barcelona: Ed. Gedisa.

Canguilhem, G., *Lo normal y lo patológico*, Ed. Siglo XXI, Madrid, 1982.

Cano, G., *Fuerzas de flaqueza*, Catarata, 2015.

Chien, J., Of animals and men: a study of Umwelt in Uexküll, Cassirer, and Heidegger, *Concentric: Literary and Cultural Studies*, 32.1, January 2006: 57-79.

Cixous, H., *El amor del lobo y otros remordimientos*, Arena Libros, 2010.

Cnotka, J. [et al.], «Extraordinary large brains in tool-using New Caledonian crows *Corvus moneduloides*». *Neuroscience letters*, 433(3), 241-245, 2008.

Colombelli-Négrel, D. [et al.], «Embryonic learning of vocal passwords in superb fairy-wrens reveals intruder cuckoo nestlings». *Current Biology*, 22(22), 2155-2160, 2012.

Cubero, R.; Luque, A., «Desarrollo, educación y educación escolar: la teoría sociocultural del desarrollo y del aprendizaje». *Desarrollo psicológico y educación*, 2, 137-154, 2001.

Dall'Anese, F., Resumen de la conferencia dictada en el Instituto Italiano de Cultura, Guatemala de la Asunción, el 19 de julio de 2012; en *conmemoración del XX aniversario del asesinato del fiscal anti-Mafia italiano Paolo Borsellino*.

Damascius, *In Phaedonem*, [Transcripción original de Base de Datos WorkPlace]

De Fontenay, E., *Le silence des bêtes; la philosophie à l'épreuve de l'animalité*, Points, 1998.

Deleuze, G., *Diálogos*, Ed. Pre-Textos, Valencia, 1980.

Spinoza: filosofía práctica, Tusquets Editores, Barcelona, 2001.

- L'île déserte et autres textes: Textes et entretiens 1953-1974*, París: Éditions de Minuit.
- Diferencia y repetición*, Ed. Amorrortu, Buenos Aires, 2002.
- Deleuze, G., *En medio de Spinoza*. Clase III del 21/12/1980. Edición electrónica disponible en <http://www.webdeleuze.com>
- Deleuze, G., Guattari, F., *Kafka: por una literatura menor*, Ediciones Era, México, 1978.
- ¿Qué es la filosofía?*, Ed. Anagrama, Barcelona, 1993.
- Crítica y Clínica*, Ed. Anagrama, Barcelona, 1996.
- Mil mesetas: capitalismo y esquizofrenia*, Editorial Pre-textos, Valencia, 2002.
- Derrida, J., *De la Gramatología*, Siglo XXI, México, 1986.
- Espectros de Marx*, Trotta, Madrid, 1998
- El animal que luego estoy si(gui)endo*, Ed. Trotta, Madrid, 2008.
- La bestia y el soberano*, Ed. Manantial, Buenos Aires, 2010.
- Descartes, R., *Discurso del método*, Ed. Espasa Libros, Barcelona, 1999.
- Meditaciones metafísicas*, Edición electrónica de www.philosophia.cl / Escuela de Filosofía, Universidad ARCIS, Colombia.
- Diderot, D., *Jacques le fataliste*, Éditions du Béliet, ed. electrónica de la La Bibliothèque électronique du Québec.
- Dubbs, P.J., Whitney, D.D., *Cultural contexts: making anthropology personal*. Ed. Allyn & Bacon, 1980.
- Ellenberger, H.F., "The mental hospital and the zoological garden", en <http://users.clas.ufl.edu/>
- Eagleton, T., *"La idea de la cultura"*, Ed. Paidós, Barcelona, 2001.
- Fernández Vallejo, R., Impacto corporal de los medicamentos para el trastorno por déficit de atención por hiperactividad en los niños, *Revista Electrónica de Psicología Iztacala*, Vol. 2, N° 2, Junio 2009.
- Foucault, M., *Las palabras y las cosas*, Ed. Siglo XXI, 1968.
- El pensamiento del afuera*, Valencia: Ed. Paidós, 1989.
- El orden del discurso*, Tusquets Editores, Buenos Aires, 1992.
- (a) *Genealogía del racismo*, Altamira, 1998.
- (b) *Historia de la locura en la Época Clásica*, Colombia: FCE, 1998.

- Seguridad, territorio, población*, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2006.
- Los anormales*, FCE, Buenos Aires, 2007.
- Nietzsche, genealogía e historia*, Ed. Pre-textos, Valencia, 2008.
- (a) *Historia de la sexualidad: el uso de los placeres (vol. II)*, Ed. Siglo XXI, Madrid, 2009.
- (b) *Historia de la sexualidad: El cuidado de sí (vol. III)*, Ed. Siglo XXI, Madrid, 2009.
- Francisco de Sales, *Introducción a la vida devota*, Ed. Palabra, Madrid, 2010.
- Freud, S., *El porvenir de una ilusión*. Ed. Taurus, e-book (Tagus), 2012.
- Goffman, E., *La presentación de la persona en la vida cotidiana*, Martínez de Murguía, Madrid, 1987.
- Guillén-Salazar, F., *Existo, luego pienso: los primates y la evolución de la inteligencia humana*, Ed. Ateles, 2005.
- Guillén Salazar, F. (Editor). *Existo, luego pienso: los primates y la evolución de la inteligencia humana*. Ed. Ateles, Madrid, 2005.
- Gramet, P., «Recherches acoustiques sur les corbeaux». *La Nature*, 1959.
- Haraway, D., *Simians, cyborgs, and women; the reinvention of Nature*, Routledge, Nueva York, 1991.
- Hartz, G.A., *Leibniz's final system; monads, matter and animals*, Routledge, 2006.
- Hegel, G.W.F., *Fenomenología del espíritu*. F. C. E. España, Madrid, 1966.
- Jameson, F., *El posmodernismo o la lógica cultural del capitalismo avanzado*, Ed. Paidós, Barcelona, 2006.
- Heidegger, M., *¿Qué significa pensar?*, Ed. Trotta, 2005.
- Los conceptos fundamentales de la metafísica: mundo, finitud, soledad*, Alianza Editorial, Madrid, 2007.
- Ser y tiempo*, edición electrónica de la Universidad ARCIS, *philosophia.cl*
- Heredia, J.M., Etología animal, ontología y biopolítica en Jakob von Uexküll, *Filosofía e História da Biologia*, v. 6, n. 1, p. 69-86, 2011.
- (b) Deleuze, von Uexküll y "la naturaleza como música", *A parte rei*, nº75, Mayo 2011.
- Hesíodo, *Los trabajos y los días*, Op. [Transcripción original de Base de Datos Workplace]

- Hobbes, T., *Del ciudadano y Leviathan*, Ed. Tecnos, Madrid, 2013.
- Hobsbawm, E., *Rebeldes primitivos*, Ed. Ariel, Barcelona, 1983.
- Homero, *La Iliada*, [Transcripción original de Base de Datos WorkPlace]
- Homero, *La odisea*, Od. [Transcripción original de Base de Datos WorkPlace]
- Hontoria, A., *La metáfora de los "espíritus animales" como soporte teórico de las tecnologías musicales de la afectividad en el Barroco*, TFC, Universidad Autónoma de Madrid, 2011.
- Hugo, V., *Notre-Dame de Paris*, Edición Electrónica de Luarna Ediciones.
- Janik, A., «De la Lógica a la Animalidad o cómo Wittgenstein usó a Otto». En *Nómadas. Revista Crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas*, 2001.
- Jennings, H.S. «El proceso de ensayo y error en el comportamiento de los organismos inferiores». *Sociedad Española de Historia de la Psicología*. Boletín informativo N°34: 2-11, Primavera, 2005.
- Jenofonte, *Recuerdos de Sócrates; Económico; Apología de Sócrates*, Ed. Gredos, Madrid, 1993.
- Joyce, J., *Ulises*, Ed. Catedra, 2004,
- Julius Pollux, *Onomasticon*, [Transcripción original de Base de Datos WorkPlace]
- Kafka, *Metamorfosis*, Ed. Pehuén, Ed. electrónica, 2001.
- Kahnn, J.S., *El concepto de cultura: textos fundamentales*. Ed. Anagrama, 1975, Barcelona.
- Kant, I., *La religión dentro de los límites de la mera razón*. Alianza Editorial, Madrid, 1986.
- Crítica de la razón práctica*. Losada, Buenos Aires, 2003.
- Crítica de la razón pura*. Ed. Taurus, Madrid, 2005.
- Ideas para una historia universal en clave cosmopolita y otros escritos sobre Filosofía de la Historia*, Ed. Tecnos, Madrid, 2006.
- Lecciones de pedagogía*. Edición electrónica de www.philosophia.cl/ Escuela de Filosofía, Universidad ARCIS, Colombia.
- Koenderink, J., *World, environment, Umwelt and innerworld*, De Cloutcrans Press, Utrecht, 2012.
- Kottak, C. P. *Antropología cultural, espejo para la humanidad*. Ed. McGraw Hill, 1997.

- Kroeber, A.L., Kluckhohn, C., «Culture: a critical review of concepts and definitions». *Papers. Peabody Museum of Archaeology & Ethnology, Harvard University*, Vol. 47, viii, 223, 1952.
- Krützen, M., [et al.], «Cultural transmission of tool use in bottlenose dolphins». *Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America*, 102(25), 8939-8943, 2005.
- Lacan, J., *Escritos (I)*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2013.
- Escritos (II)*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2013.
- Laub, C., Violencia urbana, violencia de género y políticas de seguridad ciudadana, en *Ciudades para convivir: sin violencia para las mujeres*, Ediciones Sur, 2007.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm, *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano*, Alianza Editorial, Madrid, 1992.
- Monadología: principios de filosofía*, Ed. Biblioteca Nueva, Madrid, 2001.
- Lemm, V., Arbor Ciencia, Pensamiento y Cultura, *Nietzsche y el Olvido del Animal*, CLXXXV 736, marzo-abril (2009), 471-482.
- La filosofía animal de Nietzsche: cultura, política y animalidad del ser humano*, Ediciones Universidad Diego Portales, Colección de Pensamiento Contemporáneo, Santiago de Chile, 2010.
- Lévi-Strauss, C., *Las estructuras fundamentales del parentesco*. Ed. Paidós Ibérica, Barcelona, 1981.
- Lévinas, E., *Entre nosotros: ensayos para pensar en otro*, Ed. Pre-textos, Valencia, 1993.
- Dios, la muerte y el tiempo*, Ed. Cátedra, Madrid, 2008.
- Nombres propios*, Ed. Fundación Emmanuel Mounier, Madrid, 2008.
- Locke, J., *Segundo tratado del gobierno civil*. Alianza Editorial, Madrid, 2004.
- Lupo, S., *Storia della mafia: la criminalità organizzata in Sicilia dalle origini ai giorni nostri*, Donzelli Editore, 2004.
- Del Lucchese Filippo, Bove Laurent, «Tératopolitique : récits, histoire, (en)-jeux », *Multitudes*, 2/2008 (n° 33), p. 19-24.
- Malinowski, B., *Crimen y costumbre en la sociedad salvaje*, Planeta de Agostini, Barcelona, 1985.
- Sex and repression in savage society*, Routledge, New York, 2003.

- Marco Aurelio Antonino, *Meditaciones*, [Transcripción original de Base de Datos WorkPlace]
- Marcuse, H., *El hombre unidimensional*, Ed. Planeta, Buenos Aires, 1993.
- Marin, L., *La Parole mangée et autres essais théologico-politiques*, Méridiens / Klincksieck, París, 1986.
- Marx, Karl. *El capital*, (edición en 8 tomos). Ed. Akal, Madrid, 1976
- Manuscritos económicos y filosóficos de 1844*. Alianza Editorial, Madrid, 2001.
- McGrew, W.C. «Culture in nonhuman primates?». *Annu. Rev. Anthropol.*, Vol. 27: 301-328, October, 1998.
- Mead, M., *Cooperation and competition among primitive peoples*. Ed. Transaction Publishers, New Jersey, 2003.
- Mearleau-Ponty, M., *La estructura del comportamiento*, Librería Hachette, Buenos Aires, 1957.
- Fenomenología de la percepción*, Ed. Península, Barcelona, 1975.
- La nature: notes cours du Collège de France*, et. Dominique Séglaard. Seuil, Paris, 1995.
- La fenomenología y las ciencias humanas*, Prometeo Libros, Buenos Aires, 2011.
- Moreno Cabrera, J.C., *Los dominios del español: guía del imperialismo lingüístico panhispánico*, Síntesis, 2015.
- Moro, T., *Utopía*, Ed. Espasa Libro, Barcelona, 1999.
- Mosterín, J., *Filosofía de la cultura*. Alianza Editorial, Madrid, 1993.
- Cultura y violencia, *Δαίμων*, nº 42, 2007: 23-43.
- Mounin, G.. *Introducción a la semiología*. Barcelona, Anagrama, 1972.
- M. Testa, P., Averamiento a la situación sociolingüística d'Asturies: impresiones y emocionalidades nel caltenimientu de la llingua asturiana, *Estudios Culturales*, Archivo de la Frontera, UNESCO Archives Portal, 26/05/2016.
- Negri, T., Hardt, M. (2000). *Imperio*, Cambridge: Ed. Harvard University Press.
- Nietzsche, F., *Ecce Homo*, Ed. Losada, Buenos Aires, 2004.
- Humano, demasiado humano*, Ed. EDAF, Madrid, 2006
- Genealogía de la moral*, Alianza Editorial, Madrid, 2011.
- Olson, D.R., Torrance, N. *The handbook of education and human development: New models of learning, teaching and schooling*. Cambridge: Blackwell, 1996.

- Palomino, M.D., Pérez Guerrero, C., Martín-Calero, M.J., 2013, Tratamiento actual del trastorno por déficit de atención e hiperactividad (TDAH), *Pharmaceutical Care España*, Vol. 15, Nº 4, 2013.
- Pastoureau, M., *Una historia simbólica de la Edad Media occidental*, Ed. Katz, Buenos Aires, 2006.
- Patterson, E.M., Mann, J., The ecological conditions that favor tool use and innovation in wild bottlenose dolphins (*Tursiops* sp.). *PloSone*, 6(7), e22243, 2011.
- Peña, J.A., Montiel-Nava, C., Trastorno por Déficit de Atención/Hiperactividad: mito o realidad, *Revista de Neurología*, Vol. 36, Nº2, 2003.
- Pérez Vidal, José, *Contribución al estudio de la medicina popular canaria*, Ediciones Idea, Las Palmas, 2007.
- Platón, *El banquete-Fedón-Fedro*, Ed. Orbis, Barcelona, 1983.
- La República*, Alianza Editorial, Madrid, 2005.
- Diálogos VIII: Leyes (libros I-VI)*, Ed. Gredos, Madrid, 2006.
- Gorgias*, Ed. Sígueme, Salamanca, 2010.
- Plinio el Viejo, *Historia Natural*, Ed. Cátedra, Madrid, 2007.
- Pozo, J.I., *Nuevas formas de pensar la enseñanza y el aprendizaje: las concepciones de profesores y alumnos* (Vol. 12). Grao, 2006.
- Quintana Porras, L., De la *nuda vida* a la 'foma-de-vida': Pensar la política con Agamben desde y más allá del paradigma del biopoder, *Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal: Argumentos*, Vol. 19, Nº 52, septiembre- diciembre de 2006, pp. 43-60, Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Xochimilco, México.
- Roterddam, E., *Elogio de la necedad*, Traducción y Ed. Electrónica de A. Rodríguez Bachiller, *1522.
- De civitate morum puerilium*, Trad. Agustín García Calvo, Ed. Electrónica del Ministerio de Educación y Ciencia de España (Secretaría General Técnica), 1530-2006.
- Roscoe, W. [Editor], *Living the Spirit: A Gay American Indian Anthology*, City Publisher, 1988.
- The Zuni man-woman*, Universidad de Nuevo México, 1991.
- Sauvagnargues, A., *Deleuze del animal al arte*, Ed. Amorrortu, Buenos Aires, 2006.
- Spinoza-Deleuze: lectures croisées*, ENS Éditions, Lyon, 2016.

Semonides de Amorgos, *Fragmenta*, [Transcripción original de Base de Datos WorkPlace].

Sennet, R., *Carne y piedra*, Alianza Editorial, Madrid, 1997.

Shweder, R.A., *Thinking through cultures: expeditions in cultural psychology*. Harvard College, USA, 1991.

Sloterdijk, P. (1999). Reglas para el parque humano: una respuesta a la "Carta sobre el Humanismo", *Die Zeit*, 10 de septiembre de 1999, Trad.: Fernando La Valle, Ed. Universidad Europea CEES.

Smolker, R., [et al.]. Sponge carrying by dolphins (Delphinidae, Tursiops sp.): a foraging specialization involving tool use?, *Ethology*, 103(6), 454-465, 1997.

Spinoza, B., *Ética demostrada según el orden geométrico*, Ed. Tecnos, Madrid, 2007.

Tratado teológico-político; Tratado político, Ed. Tecnos, Madrid, 2010.

Szasz, T., The myth of mental illness, *The American Psychologist*, Vol. 15, Nº2, Febrero 1960.

La fabricación de la locura, Ed. Kairos, Barcelona, 2005.

Taub, Emmanuel, *El desliz de la biopolítica en el discurso de la modernidad*, Universidad de Belgrano, Junio, 2004.

Tiqqun, *Théorie du Bloom*, Ed. La Fabrique, 2004.

Introducción a la guerra civil, Melusina, 2008.

Primeros materiales para una teoría de la Jovencita, Ed. Acuarela, 2012.

Torrano, A., El monstruo en la política: defender la sociedad del hombre-lobo, *Contemporánea*, V.3, Nº2, Jul-Dez, 2013, 429-445.

La monstruosidad en G. Canguilhem y M. Foucault; una aproximación al monstruo biopolítico, *Ágora papeles de filosofía*, Vol. 34, Nº1, 2015, 87-109

Torres Septién, V. (2005). Literatura para el "buen comportamiento": los manuales de urbanidad y buenas maneras en el siglo XIX. En Universidad Nacional Autónoma de México (Ed.), *La República de las letras: asomos a la cultura escrita del México decimonónico* (Vol. 2), México: Universidad Nacional Autónoma de México, p. 324.

Uexküll, J., *A stroll through the worlds of animals and men: A picture book of invisible worlds*, En: *Instinctive Behavior*, trans. by Claire H. Schiller (ed.), 5-80, Madison, CT: International Universities Press, 1957.

Umbelino, L.A., La melodía de la vida. Merleau-Ponty, lector de Jacob Von Uexküll, *Investigaciones Fenomenológicas*, vol. Monográfico 4/I (2013): *Razón y vida*, 351-360.

- Vásquez Rocca, A., *Zoología política: Disturbios en el parque humano*, Margen Cero, Madrid, 2014.
- Velamazán Perera, P., *Fuga animal: atlas zoopolítico*, Ed. Dykinson, Madrid, 2012
- VV.AA, *The philosophy of animal minds*, Ed. Robert W. Lurz - Cambridge University Press, New York, 2009.
- Whitehead, H., [et al.]. Culture and conservation of non-humans with reference to whales and dolphins: review and new directions. *Biological Conservation*, 120(3), 427-437, 2004.
- Whitesides, G.H., Interspecific associations of Diana monkeys, *Cercopithecusdiana*, in Sierra Leone, West Africa: biological significance or chance?, *Animal behaviour*, 37, 760-776, 1989.
- Wittgenstein, L., *Tractatuslogico-philosophicus*. Ed. Tecnos, Madrid, 2002.
- Zafra, R., La censura del exceso. Apuntes sobre imágenes y sujeto en la cultura-red. *Revista Paradigma*, nº 18, Universidad de Málaga, enero de 2015
- Zorrilla, Natalia Lorena, El hombre y el monstruo en "Also Sprach Zarathustra": Nietzsche y su diálogo crítico con la filosofía política moderna, *Observaciones Filosóficas*, Nº 20, 1º Semestre 2015.
- Zuberbühler, K., Noë, R., Seyfarth, R.M. Diana monkey long-distance calls: messages for conspecifics and predators. *Animal Behaviour*, 53(3), 589-604, 1997.

Internet y Prensa:

Entrevista a Salvatore Lupo, Recuperado de <http://www.rai.tv/>, Consultado por última vez en agosto 2016.

Del Valle, I. (11/02/2016), Los niños de la vergüenza, El Comercio, Recuperado de www.elcomercio.es

Donis, J. (5/01/2010), La conspiración de los locos, La Hora, Recuperado de: <http://lahora.gt>